FILOSOFIE & SOCIETATE

# TEORII ALE DREPTĂȚII

Editor ADRIAN MIROIU

EDITURA ALTERNATIVE

# TEORII ALE DREPTĂŢII SOCIALE

*Editor Adrian Miroiu*

— Editura Alternative, 1996 —

Acest volum este publicat cu sprijinul *FUNDAȚIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ* sub egida *CENTRULUI DE FILOSOFIE APLICATĂ* al Facultății de Filosofie, Universitatea București

Traducerea textelor a fost realizată după cum urmează:

LIGIA CARANFIL: textele 1; 5.
CRISTINA CHIVA: textele 2; 4; 6.
ANCA GHEAUȘ: textul 8.
GABRIELA MARIN: textele 3; 7.

**Editura Alternative, București**
**CP 44-88**
**ISBN: 973-9216-11-0**

# CUPRINS

**INTRODUCERE**: *Teorii contemporane ale dreptății sociale* 4

1. **HANNA F. PITKIN**: *Dreptatea: Socrate și Thrasymachos* . . . . . 38

2. **JOHN RAWLS**: *Dreptatea ca echitate* . . . . . 69

3. **RONALD DWORKIN**: *Poziția originară* . . . . . 85

4. **MICHAEL SANDEL**: *Dreptatea și subiectul moral* 123

5. **ALASDAIR MACINTYRE**: *Dreptate și virtute* 159

6. **SUSAN MOLLER OKIN**: *Rațiune și sentiment în înțelegerea dreptății* 197

7. **DAVID GAUTHIER**: *Dreptatea ca alegere socială* 224

8. **BRIAN BARRY**: *Dreptatea în societate* 241

Adrian Miroiu: *Cu privire la unele opțiuni de traducere* 270

Valentin Mureșan: *"Justice" și "right"* 276

Notă asupra volumului . 280

# INTRODUCERE: TEORII CONTEMPORANE ALE DREPTĂŢII SOCIALE[1]

*Adrian Miroiu*

De la Platon şi Aristotel încoace, dreptatea a avut un loc privilegiat în filosofia moral-politică. Într-una din primele fraze ale monumentalei sale lucrări *O teorie a dreptăţii*[1], John Rawls reafirma cu forţă acest lucru: "Dreptatea este virtutea de căpătâi a unei societăţi". Cam la fel cum este adevărul pentru un sistem de gândire: aşa cum o teorie - oricâte alte calităţi ar avea ea - va trebui să fie respinsă ori cel puţin revizuită dacă nu este adevărată, tot aşa legile şi instituţiile dintr-o societate - oricâte calităţi ar avea ele - vor trebui părăsite ori cel puţin schimbate dacă nu sunt drepte[2].

Dar - fapt care se întâmplă în mod obişnuit în filosofie - susţineri ca cele de mai sus dau imediat naştere unor întrebări: mai întâi, în ce sens este dreptatea un subiect de studiu care pică în ograda filosofului? Căci aşa ar fi să stea lucrurile, dacă admitem că dreptatea e un concept central în diverse filosofii politice. Ce are filosoful de spus în chip specific despre ea, spre deosebire de, să zicem, un economist (care se interesează de mecanismele prin care piaţa conduce la o anumită distribuţie a bunurilor din societate) ori de un psiholog (interesat de stadiile dezvoltării morale ale persoanei)? Apoi, care sunt instrumentele pe care le foloseşte filosoful pentru a aborda dreptatea şi ce oferă el sau ea ca rezultat al activităţii sale? De asemenea, cum pot fi evaluate şi apreciate atari rezultate ale activităţii filosofului? etc. În cele ce urmează ne vom opri asupra unor întrebări precum acestea (deşi nu neapărat în ordinea de mai sus).

## 1. Conceptul de dreptate

1.1. **Sfera conceptului de dreptate**. Termenii "drept" şi "dreptate" sunt folosiţi în contexte foarte diferite, pentru a realiza susţineri morale şi politice foarte diverse. Nu puţini au fost, de aceea, autorii care s-au întrebat foarte serios dacă, pe de o parte, aceşti termeni mai au un conţinut propriu şi dacă, pe de altă parte, ei sunt folosiţi în fiecare astfel de context pentru a exprima unul şi acelaşi concept ori, dimpotrivă, dacă nu cumva ei exprimă concepte distincte. S-a sugerat, de pildă, că

[1] Autorul mulţumeşte Fundaţiei *AMERICAN COUNCIL OF LEARNED SOCIETIES* pentru generosul sprijin acordat pentru elaborarea acestui eseu.

termenii "drept" şi "dreptate" au un conţinut atât de larg încât sunt folosiţi în mod generic pentru a ne exprima aprobarea în privinţa a orice[3]. Sau că dreptatea e atât de largă încât este echivalentă cu virtutea în general. Cum scria Aristotel:

> [D]reptatea [...] este privită în general ca o suverană a virtuţilor, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici şi proverbul: "Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute" [...] Astfel înţeleasă, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuţii, ci virtutea în întregime, după cum nici contrariul ei, nedreptatea, nu este doar o parte a viciului, ci viciul în întregime[4].

Apoi, relativ la al doilea aspect, vorbim despre oameni drepţi: spunem că, dintre acţiunile cuiva, cutare şi cutare sunt drepte; că o societate e dreaptă în timp ce într-alta domneşte nedreptatea; că anumite activităţi au condus la un rezultat nedrept; că, în genere, o stare de lucruri este dreaptă sau nu etc. E implicat în fiecare din aceste aprecieri acelaşi concept de dreptate? Sau, dimpotrivă, atunci când afirmăm, bunăoară, că o persoană este dreaptă şi că o societate e dreaptă de fapt nu avem în vedere acelaşi concept? Căci, s-ar putea replica, nu e deloc clar că a zice că cineva e drept (posedă virtutea dreptăţii) şi a zice că o societate e dreaptă (adică, instituţiile ei de bază sunt drepte) reprezintă susţineri prin care atribuim aceeaşi proprietate atât persoanei cât şi societăţii.

Platon a fost pe deplin conştient de această dificultate. În *Republica*, dialogul său consacrat în bună parte cercetării conceptului de dreptate, ea este formulată explicit; totodată, însă, Platon prezintă şi o strategie de a o depăşi. Aceasta curge în felul următor: o dată, avem a face cu dreptatea în sens "social"; spunem că o cetate este dreaptă, că dreptatea este o virtute a cetăţii:

> Acel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea - el însuşi, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit şi am spus de multe ori, dacă îţi aminteşti, că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru faţă de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare. - Aşa am spus. - Iar că principiul "să faci ce este al tău şi să nu te ocupi cu mai multe" este dreptatea, pe aceasta am auzit-o de la mulţi alţii şi noi am spus-o de multe ori. - Am spus-o. - Aşadar, prietene, am zis, dreptatea are toţi sorţii să fie acest principiu, care se impune într-un fel sau altul: să faci ceea ce îţi aparţine.[5] (433a-b)

Avem, de asemenea, a face cu dreptatea într-un sens "psihologic": de data aceasta ea priveşte nu cetatea, ci persoanele care o compun; zicem nu despre o cetate, ci despre o persoană că este sau nu dreaptă:

> Trebuie să ţinem minte atunci că fiecare dintre noi va fi om drept şi îşi va face lucrul ce-i revine, dacă părţile sufletului său şi-ar face, fiecare, treaba proprie. (441c)

Ne putem acum întreba: avem vreun temei să susținem că o persoană e dreaptă, în același sens în care susținem că o societate e dreaptă? Răspunsul pare afirmativ; fiindcă, dacă nu am avea nici un astfel de temei, atunci nu am fi deloc justificați să folosim unul și același termen, aplicat și persoanei, și societății. Mai mult, el e indicat destul de limpede în cele două fragmente din *Republica*: sufletul e alcătuit din mai multe părți (acestea sunt: partea rațională, partea înflăcărată și partea apetentă); un om e drept atunci când între aceste trei părți ale sufletului său domenește armonia - fiecare dintre ele face ceea ce îi este propriu. La rândul ei, cetatea e alcătuită din mai multe părți (care în fapt sunt corespondente celor trei ale sufletului); și, tot așa, ea e dreaptă atunci când fiecare dintre aceste părți (membrii acestor părți sau clase sunt, respectiv, războinicii, paznicii și meșteșugarii) face ceea ce îi aparține:

> Dar să presupunem că vreun meșteșugar ori vreun altul care ia bani pentru munca sa, ce este astfel prin firea lui, s-ar apuca să intre în clasa războinicilor - înălțat fie de bani, de către mulțime, de forță ori de altceva asemănător; sau să presupunem că vreun războinic este nevrednic să fie sfetnic și paznic, dar că sfetnicul și războinicul își schimbă între ei sculele și cinstirile cuvenite; sau că același om s-ar apuca să facă toate acestea laolaltă; cred că și tu socotești că schimbarea [meseriilor și ocupațiilor între ele] ca și înfăptuirea a mai multe lucruri deodată este nimicitoare pentru cetate. - Într-un totul, vorbi el. - În situația când [în cetate] există trei clase, a face mai multe lucruri deodată și a schimba între ele condițiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate și pe drept așa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege. (434a-b)

Dar nu e de ajuns să spui că în fiecare din cele două cazuri lucrurile stau "izomorf" pentru a conchide de aici că avem două expresii ale aceluiași concept de dreptate. Dacă tot ce am stabilit ar fi că armonia părților cetății e o virtute a acesteia, anume dreptatea, tot așa cum armonia părților sufletului e o virtute a acestuia, anume dreptatea, atunci "dreptatea" ar putea prea bine să fie aplicabilă doar într-un chip analogic și persoanelor și societăților; însă nimic nu garantează că avem un **același** concept. Soluția pe care o oferă Platon e următoarea: dreptatea în sens "social" și dreptatea în sens "psihologic" nu stau pe picior de egalitate. Una dintre ele este fundamentală, cealaltă este derivată. Știm, mai întâi, că un individ "are aceleași aspecte în suflet [precum cetatea] și e cuvenit să folosim același nume, precum în cazul cetății, datorită unor reacții identice [ale acestor aspecte] cu reacțiile [părților cetății]" (435b-c). Problema e: putem spune ceva mai mult, de pildă că individul are în suflet anumite aspecte **pentru că** cetatea are anumite părți, sau dimpotrivă, că cetatea are anumite părți **pentru că** sufletul are anumite aspecte? Dacă una dintre aceste alternative e corectă, atunci

"izomorfismul" dobândeşte o explicaţie. În fapt, Platon optează pentru cea de-a doua alternativă:

> Ar fi, într-adevăr, de tot râsul omul care s-ar gândi că înflăcărarea ar apărea în cetăţi fără să provină de la indivizii cărora li se atribuie această însuşire. (435e)
> Ori constituţile, crezi tu, se nasc din stejar sau piatră şi nu din caracterele oamenilor, care, ca şi când s-ar înclina într-o anumită direcţie, trag după ele şi restul? (544d-e)

Deci, dacă o cetate e dreaptă, ea poate fi astfel numai dacă cei care o compun sunt persoane drepte: numai faptul că ele sunt drepte face ca şi ea să fie dreaptă. Şi, ţinând cont de definiţia dreptăţii "sociale", decurge că ceea ce face ca o cetate să fie dreaptă e faptul că persoanele care o compun "îşi fac lucrul ce le revine"[6]. În concluzie: în mod fundamental, dreptatea se aplică persoanelor, este o caracteristică (o "virtute") a acestora; în mod derivat, ea se aplică şi societăţilor din care fac parte aceste persoane, fiind, deci, o caracteristică (o "virtute") a acestora. Dar - tocmai din motivul că unul dintre felurile în care acest concept e aplicat e derivat din celălalt - de fiecare dată avem unul şi acelaşi concept de dreptate[7].

Filosofii moderni sunt însă tentaţi să privească cu alţi ochi înspre contextele în care sunt folosiţi termenii "drept" şi "dreptate". Dacă Platon le privilegia pe cele în care însuşirea de a fi drept se aplica persoanelor, modernii înclină să considere că un statut deosebit îl deţin cele în care se susţine că o stare de lucruri e dreaptă. Prin această afirmaţie se susţine că celelalte modalităţi de utilizare a termenilor "drept" şi "dreptate" se pot reduce la cele în care vorbim despre stări de lucruri drepte. Astfel, zicem că un om e drept în sensul că de obicei el sau ea încearcă să acţioneze astfel încât rezultatul acţiunii sale să fie o stare de lucruri dreaptă (sau, cel puţin, aceasta să nu fie mai puţin dreaptă decât starea de lucruri care s-ar produce dacă el sau ea nu ar acţiona defel). Să observăm că, potrivit acestei analize, nu am putea aprecia dacă cineva este sau nu drept dacă nu am avea criterii de sine stătătoare pentru a aprecia dacă rezultatele acţiunilor sale (deci, stările de lucruri la care conduc ele) sunt sau nu drepte. Cum voi sublinia mai jos, plecând de aici filosoful care cercetează dreptatea îşi va concentra eforturile tocmai înspre găsirea acelor criterii pe temeiul cărora să poată susţine că o stare de lucruri este sau nu dreaptă.

Sau, zicem că acţiunea cuiva este dreaptă în sensul că noi considerăm că ea a fost făcută în încercarea de a produce o stare de lucruri dreaptă. deci că rezultatul ei este unul pe care l-am putea descrie ca drept. Sau, să ne gândim la acea situaţie în care într-o societate ar exista diferenţe uriaşe de venituri între oameni: în care unii trăiesc într-o sărăcie

cumplită, în timp ce alții au acumulat averi uriașe. Dacă vom considera că o atare stare de lucruri nu e dreaptă, atunci vom putea fi tentați - tocmai din acest motiv - să admitem că instituțiile fundamentale ale acelei societăți, care au făcut-o posibilă, nu sunt nici ele drepte. Așadar, susținerea că un om e drept, că o acțiune făcută de cineva e dreaptă, ori că o instituție a unei societăți e dreaptă se bazează pe existența unor criterii de a susține că diverse stări de lucruri sunt (sau nu) drepte.

Dar, de bună seamă, nu despre orice stare de lucruri are sens să afirmăm că este așa. De exemplu, noi admitem că este nedrept ca un șef să-și pedepsească subalternul pe care îl știe nevinovat; dar ne pare contraintuitiv să zicem că e nedrept ca un lup să mănânce o căprioară. Pentru a apela la dreptate trebuie, în chip paradigmatic, ca starea de lucruri în discuție să implice ființe umane. (Aș vrea să accentuez asupra faptului că din această condiție nu decurge că dreptatea vizează exclusiv raporturile dintre ființele umane; în ultimii ani tot mai mulți autori au argumentat că are sens să vorbim, de exemplu, de faptul că tratamentul pe care îl aplicăm unui animal poate fi nedrept, sau în general că raporturile noastre cu mediul natural pot fi apreciate ca drepte sau nedrepte. Dar nu e aici locul pentru a discuta mai pe larg atari chestiuni[8].) În al doilea rând, stările de lucruri despre care am putea spune că sunt drepte sau nu trebuie să fie astfel încât unora dintre ființele umane implicate să li se impună restricții, sarcini, constrângeri, ori acestea să beneficieze de diverse avantaje. De pildă, se susține adesea că nu e drept ca un cutare bun să fie distribuit în cote extrem de inegale între membrii unui grup social: iar atunci o stare de lucruri dreaptă ar fi una care ar rezulta atunci când unor persoane li s-ar impune restricții asupra cotei pe care ar putea să o dețină din acel bun, astfel încât alții să poată beneficia de o cotă din bunul respectiv mai mare decât le-ar reveni fără acele restricții. Acest exemplu ne duce la o altă caracteristică a contextelor în care utilizarea termenilor "dreptate" și "drept" e inteligibilă: acele stări de lucruri trebuie să vizeze un bun deficitar, care nu e disponibil în cantități nelimitate. În cazul unei catastrofe naturale, medicamentele, hrana ori chiar apa pot deveni subiecte presante în judecățile privitoare la caracterul drept sau nedrept al unei distribuiri a bunurilor între membrii grupului calamitat; unele bunuri care vreme îndelungată au fost (sau au fost considerate) în cantități îndeajuns de mari încât să nu implice necesitatea unor cote de distribuire s-au dovedit la un moment dat limitate în mod drastic (aici exemplul clasic e oferit de problemele ecologice).

E important aici să observăm că lipsa unui bun e o condiţie doar necesară, nu şi suficientă pentru ca să se ivească problemele dreptăţii. Altfel zis, dacă avem o stare de lucruri pe care o putem califica în mod adecvat ca dreaptă sau nu, atunci neapărat ea priveşte şi existenţa unui bun deficitar; dar dacă un bun e deficitar într-o situaţie, încă nu putem conchide că acolo e implicată (ne)dreptatea. Într-adevăr, la modul general evaluăm ca drepte sau nu acele stări de lucruri care sunt rezultate ale acţiunii umane, sau care ar fi putut fi schimbate prin astfel de acţiuni. Doar în chip metaforic spunem că distribuţia pe glob a unei resurse naturale (a ţiţeiului, de exemplu) nu e dreaptă, fiindcă unele ţări au din plin acea resursă, în timp ce altora le lipseşte cu desăvârşire. Dar la modul propriu nu apreciem acea distribuţie ca dreaptă sau nedreaptă: când o stare de lucruri e considerată ca produs al unor cauze naturale, dreptatea nu îşi află nici un loc în aprecierea ei.

În sfârşit, pentru a judeca o stare de lucruri ca dreaptă sau nu e nevoie să examinăm caracteristicile fiinţelor umane[9] implicate, precum şi raporturile, relaţiile dintre acestea. Aşa cum a indicat încă D. Hume, chestiunile care privesc dreptatea se nasc şi pentru că natura umană are anumite caracteristici: conflictele de interese dintre oameni apar nu doar fiindcă unele bunuri sunt deficitare, ci şi fiindcă ei nu sunt dispuşi să arate o bunăvoinţă nelimitată faţă de semeni.

> Să ne închipuim că natura a conferit spiţei omeneşti un belşug aşa de mare, cu toate înlesnirile materiale, încât fiecare fiinţă umană să poată fi sigură că, fără a fi nevoie ea însăşi să muncească sau să se îngrijească de aceasta, ele i se oferă din plin pentru a-şi împlini orice poftă, oricât de nepotolită ar fi aceea [...] Pare sigur că, într-o stare atât de fericită, va înflori orice virtute socială [...]dar la virtutea aşa de precaută, de posesivă a dreptăţii nimeni nu va mai visa. Căci la ce ar mai sluji împărţirea bunurilor, atunci când fiecare are mai mult de ajuns? De ce să faci să se ivească proprietatea, acolo unde aceasta nu poate fi prejudiciată?[...] Să ne mai închipuim că, în timp ce nevoile spiţei omeneşti au rămas neschimbate, sufletul s-a deschis atât de mult, e atât de plin de prietenie şi de generozitate încât fiecare arată cea mai mare consideraţie faţă de toţi ceilalţi şi nu e mai preocupat de propriile-i interese decât de cele ale celorlalţi. Pare sigur că, în acest caz, o aşa largă bunăvoinţă va face să nu se mai apeleze la dreptate şi că nimeni nu se va mai gândi la împărţiri şi la opreliştile ce ţin de proprietate.[10]

Pe de altă parte, raporturile, relaţiile dintre fiinţele umane sunt relevante în judecarea ca dreaptă sau nedreaptă a unei stări de lucruri. Să presupunem că ştim despre o anumită persoană că trece printr-o mare suferinţă. Putem conchide de aici ceva asupra caracterului drept sau nedrept al acestei stări de lucruri? Este suferinţa sa, prin sine însăşi, de o asemenea natură încât să putem conchide doar din existenţa ei că este

nedreaptă? Singură, informația de mai sus nu e suficientă: fiindcă se prea poate ca acea persoană să sufere din cauza unui rău pe care i l-a făcut cineva, ori dimpotrivă să sufere fiind în închisoare, condamnată pentru că a fost găsită vinovată de uciderea cuiva. În primul caz am fi ispitiți să admitem că suferința sa e nedreaptă; dar, în general, nu și în al doilea. Pentru ca judecata noastră să fie întemeiată, ar fi deci nevoie să știm care sunt raporturile, relațiile dintre acea persoană și alte persoane: dacă suferința i-a fost provocată de altcineva; dacă acel cineva a fost îndreptățit să acționeze așa cum a făcut; dacă suferința sa e mai mare sau mai mică decât a altor persoane, aflate în situații similare (e deci nevoie să știm comparativ care sunt restricțiile și avantajele persoanelor implicate în acel caz) etc.

Dreptatea privește, așadar, modalitățile în care sunt distribuite între ființele umane - ținând seamă de raporturile dintre acestea, de caracteristicile lor individuale - avantajele și restricțiile care decurg din necesitatea utilizării în comun a unui bun deficitar[11].

1.2. **Principiile dreptății**. Probabil că prima distincție care ne vine în minte atunci când ne gândim în ce constă dreptatea e cea dintre dreptatea în sens juridic și ceea ce se cheamă dreptatea socială[12]. Spunem adesea că sistemele juridice constau în acele proceduri și principii care permit stabilirea vinovăției sau a nevinovăției și care determină pedepsele pentru cei vinovați, ca și compensațiile pentru victimele delictelor săvârșite. În acest mod, nimeni nu va avea mai mult decât ceea ce i se cuvine, iar cei cărora li se s-a luat nelegitim ceea ce li se cuvenea sunt compensați. Iar dacă intuiția că dreptatea constă tocmai în a da fiecăruia ceea ce i se cuvine e corectă, atunci sistemele juridice vizează tocmai dreptatea: căci pedeapsa pentru cel vinovat nu face decât să îndrepte balanța între avantajele de care acesta a beneficiat prin încălcarea legii (pe care însă ceilalți au respectat-o) și restricțiile impuse tuturor de lege. Dreptatea socială privește și ea distribuția avantajelor și a restricțiilor: însă acum e vorba de acele avantaje și restricții care decurg din funcționarea instituțiilor fundamentale ale societății - sistemele de proprietate, organizațiile publice etc. Dreptatea socială are a face cu chestiuni ca reglementarea veniturilor, protejarea pesoanelor prin intermediul sistemului juridic, alocarea unor bunuri precum asistența medicală, locuințele, educația, a altor beneficii ce revin prin sistemele de asistență socială.

Dacă înțelegem astfel dreptatea, atunci ideea centrală implicată e cea de distribuție. Dreptatea apelează la un principiu distributiv. Anume, ea vizează părțile dintr-un bun care sunt deținute de fiecare din membrii

unui grup de oameni şi nu suma totală a bunurilor de acel fel. De pildă, principiul eticii utilitariste clasice este acela al maximizării fericirii: cea mai mare fericire pentru cei mai mulţi (aici prin fericire se înţelege, aşa cum sugera cu o frază celebră J. St. Mill, plăcerea şi absenţa durerii). Acest principiu priveşte cantitatea totală a bunului împărtăşit de un grup; el este de aceea agregativ. Dar un principiul care ar solicita ca fiecare membru al acelui grup să aibă parte de o cantitate egală de fericire este distributiv[13]. Sigur, de aici nu trebuie să tragem neapărat concluzia că un astfel de principiu distributiv este exact cel pe care îl exprimă conceptul de dreptate; dar el indică direcţia în care acela ar fi de căutat. Dacă, să zicem, avem informaţii despre mărimea produsului intern brut într-o ţară[14], încă nu ştim nimic despre caracterul drept sau nedrept al ordinii existente acolo; pentru aceasta, ar fi nevoie să mai ştim ceva: cum este distribuit produsul intern brut între cetăţenii ţării.

Un principiu distributiv implică unele lucruri şi nu implică altele; şi nu e lipsit de importanţă să deosebim cu atenţie între acestea. Distribuţia priveşte un anumit bun: poate fi vorba sau de o stare individuală - bunăoară, ca să reluăm exemplul utilitarismului clasic, de plăceri (sau de dureri) - sau de o anumită resursă dinafara persoanelor umane - precum venituri, educaţie etc. Dar nu decurge de aici că un principiu distributiv al dreptăţii va solicita distribuirea tuturor resurselor disponibile (deşi, evident, lucrul acesta e posibil): se poate să fie luate în seamă numai anumite resurse, altele putând prea bine să fie împărţite pe alte temeiuri. Apoi, trebuie accentuat că realizarea distribuirii solicitate de un anumit principiu nu solicită şi existenţa unei instanţe care să realizeze acea distribuire. Un principiu distributiv e consistent cu posibilitatea ca realizarea lui să fie urmarea acţiunii (nu neapărat intenţionate) a unui număr mare de persoane sau de instituţii[15]. În sfârşit, un principiu distributiv poate să privească procedura prin care diferitelor persoane li se alocă părţi din bunul respectiv, sau să privească rezultatele acelei alocări.

Este instructiv să încercăm să ne oprim puţin asupra acestei ultime chestiuni. Uneori ne aflăm în situaţia fericită de a fi în posesia unui standard despre ce face ca un rezultat să fie drept şi, în acelaşi timp, de a avea la dispoziţie o procedură de distribuţie care să garanteze că acel rezultat va deveni real. Exemplul comun e acela în care mai multe persoane vor să împartă o prăjitură: pentru a asigura o distribuţie corectă a acesteia (adică, în concordanţă cu principiile dreptăţii) e suficient ca cel ce împarte prăjitura să fie ultimul care va alege porţia. Desigur, pentru a-şi asigura cea mai mare porţie posibilă, el va trebui să împartă

prăjitura în porții egale. Dar de multe ori nu ne găsim într-o astfel de situație. Căci fiecare din cele două condiții s-ar putea să nu fie satisfăcută. Astfel, e posibil să nu avem la dispoziție un standard independent care să ne definească ce înseamnă un rezultat drept. Atunci tindem spre acceptarea procedurilor, consimțind să admitem că sunt drepte orice rezultate la care ar duce acestea. Dacă mai multe persoane se angajează într-un joc de noroc, în care unii pierd iar alții câștigă, distribuția care rezultă va fi considerată dreaptă, oricare ar fi ea. Pe de altă parte, e posibil să nu putem construi proceduri care să garanteze rezultatele dorite. Un exemplu ar fi acela al proceselor penale:

> Rezultatul dorit este ca acuzatul să fie declarat vinovat dacă și numai dacă el a comis delictul de care este acuzat. Procedura de judecare este elaborată pentru a căuta și a stabili adevărul în această privință. Dar se pare că e imposibil să se formuleze reglementările juridice astfel încât ele să conducă întotdeauna la rezultatul corect. [...] Chiar dacă legea este urmată cu grijă, iar procedurile sunt realizate cu ob. ctivitate și așa cum se cuvine, se poate ajunge la rezultate greșite. Un nevinovat poate fi găsit vinovat, iar unul vinovat poate fi lăsat liber.[16]

Există încă un aspect al principiilor distributive ale dreptății. Anume, o distribuție dreaptă poate fi determinată pe o bază comparativă sau necomparativă. În unele cazuri, aprecierea ca dreaptă sau nu a unei stări de lucruri care implică o anumită persoană nu e nevoie să facă apel la alte persoane. De exemplu, dacă Ionescu este acuzat într-un proces, dreptul său ca acel proces să se desfășoare corect nu depinde de celelalte procese pe rol la tribunalul respectiv. El trebuie judecat corect fiindcă el însuși are acest drept. Avem aici a face cu dreptatea în sens necomparativ, fiindcă ceea ce i se cuvine lui Ionescu depinde doar de drepturile sale. Dar de foarte multe ori ceea ce i se cuvine cuiva depinde de ceea ce i se cuvine altuia: de aceea e necesar să se compare pretențiile diferite al persoanelor, pentru a realiza un tratement drept al ambilor. Împărțirea unei prăjituri, de care pomeneam mai sus, e un exemplu de dreptate în sens comparativ[17].

Problema este: care sunt elementele dreptății în sens comparativ? Aici se deosebește, de multe ori, între principiile **formale** și cele **materiale** ale dreptății. Principiul formal al dreptății decurge din caracterul distributiv al acesteia. E drept să i se dea fiecăruia ceea ce i se cuvine[18]. Dar ce înseamnă a da fiecăruia ce i se cuvine? Precizarea cerută se poate realiza în două moduri: fie se indică direct anumite standarde potrivit cărora să se realizeze distribuirea bunurilor în cauză. De pildă, se poate spune că fiecăruia i se cuvine o parte din bunurile sociale în funcție de caracteristicile, capacitățile sale individuale, de efortul depus

pentru a le realiza, de nevoile sale etc. Aceste standarde constituie principiile materiale ale dreptății (vom reveni imediat mai jos asupra lor). Fie se construiește mai riguros, dar tot într-un sens formal, intuiția distributivă aflată în miezul ideii de dreptate. Atunci principiul formal devine: egalii trebuie tratați în mod egal, iar neegalii, în mod neegal[19]. Dacă însă spunem că două persane sunt luate ca egale, e neapărată nevoie să se precizeze în ce privințe sunt ele egale: fiindcă în aprecierea ca drept sau nu a unui tratament aplicat unei persoane, comparativ cu tratamentul aplicat alteia, contează caracteristicile lor care sunt luate ca relevante în acel context. Dacă, de exemplu, am aflat că Ionescu a primit la un anumit examen o notă mai mică decât Popescu, încă nu suntem îndreptățiți să conchidem că a suferit o nedreptate: dacă Popescu a fost pregătit mai bine, inegalitatea în tratament nu e nedreaptă; dar dacă Ionescu a fost la fel de bine pregătit ca și Popescu, dar a primit o notă mai mică pentru că tatăl său este un vechi inamic al profesorului, atunci avem a face cu o nedreptate. Fiindcă tratamentul inegal decurge din luarea în considerare a unor diferențe nerelevante. Așadar, principiul formal al egalității nu respinge tratamentul inegal, ci mai curând tratamentul inegal arbitrar. (Ceea ce nu înseamnă că orice tratament inegal arbitrar este și nedrept. De exemplu, eu pot să dau de pomană unui cerșetor și nu altuia; dar chiar dacă aleg fără vreun criteriu cui să dau de pomană, nu înseamnă că l-am nedreptățit pe cel căruia nu i-am dat nimic: pentru că nu am nici o obligație să dau de pomană unei anume persoane[20].)

Două consecințe decurg de aici: mai întâi, faptul că atunci când judecăm caracterul drept sau nu al felului în care ne raportăm la o persoană trebuie să luăm în considerare doar acele caracteristici ale acesteia care sunt relevante în chestiunea în cauză. Relativ la acele caracteristici, ideea de dreptate solicită să nu discriminăm între persoanele care le posedă (sau nu le posedă) în moduri similare; față de aceste persoane, comportamentul nostru trebuie să fie **imparțial**. Imparțialitatea apare ca un element fundamental al principiului formal al dreptății. În al doilea rând, aici e presupus că, dacă două persoane nu diferă în privința caracteristicilor relevante într-un anumit context, atunci lor trebuie să li se acorde o **aceeași considerație**. Exprimarea este, de bună seamă, nu foarte precisă. Astfel, am putea-o interpreta ca însemnând că **egalitatea** între persoane este elementul definitoriu al ideii de dreptate (și, deci, este fundamentală în principiul formal al dreptății). I Berlin descrie în felul următor acest punct de vedere:

O societate în care fiecare membru are o cantitate egală de proprietate nu are nevoie de vreo justificare; de aceasta are nevoie numai una în care proprietatea este inegală. La fel se întâmplă cu distribuirea altor lucruri - putere sau cunoaştere, ori orice ar putea fi posedat în cantităţi sau grade diferite. Pot justifica de ce comandantului unei armate trebuie să i se dea mai multă putere decât oamenilor săi apelând la scopurile comune ale armatei; sau la cele ale societăţii pe care aceasta o apără - victoria sau autoprotecţia - care pot fi atinse prin aceste mijloace; pot justifica alocarea unei părţi mai mari a unor bunuri pentru cei bătrâni sau cei bolnavi (pentru a asigura egalitatea satisfacţiilor) sau pentru cei deosebit de merituoşi (pentru a asigura o inegalitate dinadins vrută). Dar pentru toate acestea trebuie să produc temeiuri. [...] Presupunerea este că egalitatea nu are nevoie de nici un temei, că numai inegalitatea are; că nu e nevoie în special să dăm seamă de uniformitate, regularitate, similaritate, simetrie [...] în timp ce diferenţele, comportamentul nesistematic, schimbările în conduită au nevoie de explicaţie şi, de regulă, de justificare. Dacă am o prăjitură şi trebuie să o împart între zece persoane, atunci dacă îi dau fiecăreia o zecime - lucrul acesta nu cere în mod automat o explicaţie; dar dacă mă îndepărtez de acest principiu al împărţirii egale e de aşteptat să formulez un temei aparte.[21]

Or, subliniază Berlin, e cel puţin chestionabil să se admită această interpretare a ideii că dacă două persoane nu diferă în privinţa caracteristicilor relevante într-un context, atunci lor trebuie să li se acorde în acel context aceeaşi consideraţie. Fiindcă, pe de o parte, acea idee e compatibilă şi cu o reconstrucţie care pleacă de la o presupunere tocmai inversă celei pe care o descria Berlin: anume că inegalitatea nu are nevoie de nici un temei, numai egalitatea are. Dacă cineva (exemple sunt destule: să ne gândim doar la Platon ori Aristotel) crede că oamenii nu sunt egali în chip natural, atunci ar putea sugera principiul că trebuie să tratăm în mod inegal două persoane, câtă vreme nu s-a dovedit că între ele există similarităţi relevante. Pe de altă parte, din acea idee nu putem conchide nimic în situaţia în care e necesar să ne raportăm la două persoane, dar nu ştim nimic comparativ relativ la ele (nu ştim dacă diferă sau nu în privinţa caracteristicilor relevante). Cum să ne raportăm în acel caz la ele ? Să le tratăm egal sau nu?[22] Acum vine o a doua interpretare a ideii de mai sus. Anume, acum nu se mai admite că egalitatea este definitorie pentru conceptul de dreptate, ci altceva: că atunci când oamenii sunt egali, ei trebuie trataţi în mod egal, şi că atunci când sunt inegali, ei trebuie trataţi în mod inegali.

Acest punct de vedere e în miezul concepţiei lui Aristotel despre dreptatea distributivă. După Aristotel, dreptatea se defineşte ca o proporţie: dacă împărţim un bun între două persoane, atunci împărţirea dreaptă e cea care ţine cont de egalitatea sau neegalitatea dintre ele; dacă sunt egale, le vor reveni părţi egale, iar dacă nu sunt egale, le vor reveni părţi inegale.

[C]eea ce este drept implică în mod necesar patru termeni: căci două sunt persoanele pentru care el este drept şi două, de asemenea, obiectele în care rezidă. Şi aceeaşi egalitate va trebui să existe atât pentru persoane cât şi pentru lucruri, pentru că acelaşi raport care există între lucruri trebuie să existe şi între persoane: dacă între persoane nu există egalitate, ele nu vor deţine părţi egale.[23]

Evident, principiul **formal** al dreptăţii nu furnizează şi mijloacele de a-l aplica: el nu ne spune **care** sunt acele caracteristici relevante într-un context şi pe care să ne bazăm. La modul general, principiul formal am văzut că exprimă cerinţa ca fiecăruia să i se dea ceea ce i se cuvine. Principiul formal precizează ce înseamnă că unei persoane i se cuvine ceva; dar, **ce** i se cuvine cuiva? Care sunt standardele în funcţie de care judecăm caracteristica unei stări de lucruri de a fi sau nu dreaptă? Aceste standarde reprezintă **principiile materiale** ale dreptăţii.

S-a susţinut de unii filosofi că în orice context trebuie să se utilizeze un singur standard. Iată de pildă cum argumentează H. Sidgwick: când ne gândim care stări de lucruri sunt drepte, putem proceda aşezându-ne în una din următoarele două poziţii: fie avem în vedere distribuţia uzuală a drepturilor, bunurilor, privilegiilor, ca şi a sarcinilor şi considerăm că aceasta este naturală şi dreaptă şi că ea trebuie menţinută prin lege; fie, dimpotrivă, admitem că ar trebui să existe un sistem ideal de reguli de distribuţie (chiar dacă acesta nu există şi nici nu a existat vreodată) şi considerăm că e drept ce se conformează acestui ideal. În primul caz avem a face cu "dreptatea conservativă"; în al doilea, cu "dreptatea ideală"[24]. Prin raportare la dreptatea ideală putem judeca măsura în care legile ori regulile existente sunt drepte. Ideea de dreptate ideală a fost înţeleasă adesea în raport cu divinitatea: Dumnezeu conduce în mod drept lumea. Plecând de al această imagine, Sidgwick introduce principiul material al dreptăţii (distributive): "când zicem că lumea e guvernată în mod drept de către Dumnezeu, înţelegem, pare-se, că dacă am putea cunoaşte în întregime existenţa umană, atunci am descoperi că fericirea e distribuită între oameni potrivit cu meritele lor"[25]. Meritul este, astfel, un principiu material care dă conţinut celui formal al distribuirii bunurilor între persoanele umane potrivit cu ceea ce li se cuvine: dacă cineva are merite mai multe, atunci i se cuvine mai mult, şi invers[26].

Alţi filosofi au propus standarde diferite; acela al nevoii e poate cel mai binecunoscut. Unei persoane i se cuvine o parte din bunurile sociale nu pentru că are anumite merite; mai degrabă acea parte i se cuvine potrivit cu ceea ce are nevoie. Dacă de pildă cineva s-a îmbolnăvit, gândim să îi oferim asistenţă medicală potrivit contribuţiei ei în societate ori fiindcă are nevoie de aceasta? Intuiţia noastră impune desigur cea de-a doua alternativă[27]. Fiindcă se poate întâmpla de bună seamă ca

persoana cea mai merituoasă să nu fie exact aceeaşi cu cea care are nevoile cele mai mari, acest standard diferă de primul[28].

Există o alternativă serioasă la aceste propuneri de principii materiale ale dreptăţii. Ideea este că standardele formulate nu pot fi absolute; că - dacă în general pot fi admise - ele funcţionează doar în anumite contexte. Să ne gândim de exemplu la o competiţie sportivă. Să ne întrebăm: cui trebuie să i se acorde atenţie mai mare, câştigătorului acesteia, ori învinsului? Întrebării nu îi putem răspunde până când nu precizăm ce avem în vedere prin a acorda o atenţie mai mare. Dacă e vorba de a oferi onoruri mai mari, atunci desigur că nu e drept ca acestea să revină învinsului; dar dacă un concurent a suferit un accident, acesta va trebui cu prioritate ajutat. În cele două contexte sunt relevante caracteristici diferite ale participanţilor la competiţia sportivă: în primul, cele relevante pot fi puse în legătură cu ceea ce am numi meritele concurenţilor; în cel de-al doilea, cu nevoile lor de un anume fel. Iar dacă vrem să judecăm caracterul drept sau nedrept al unui comportament, atunci standardele la care apelăm pot să difere. Meritul ori nevoia nu mai apar, potrivit acestei strategii, ca principii materiale absolute ale dreptăţii distributive; mai degrabă, ele sunt luate ca nişte criterii de evaluare contextuală a caracterului moral al stărilor de lucruri. N. Rescher[29] enumera şapte astfel de standarde sau criterii [30]: egalitatea, nevoia, capacitatea, efortul, productivitatea, utilitatea publică, cererea, şi oferta. De pildă, în societăţile democratice (Rescher se referea la S.U.A) voturile în alegeri sunt (sau cel puţin se vrea să fie) distribuite pe bază de egalitate, asistenţa pe baza nevoilor, slujbele be baza capacităţilor, taxele pe baza utilităţii publice etc.

## 2. Teorii ale dreptăţii

Problema cea mai importantă cu ideea de dreptate, accentua Sidgwick[31], e aceea a reconcilierii dreptăţii conservative cu cea ideală. Iar B. Barry. scria: "în vremea lui Platon, ca şi în a noastră, chestiunea centrală a oricărei teorii a dreptăţii este capacitatea de a argumenta în favoarea relaţiilor inegale dintre oameni"[32]. Aici s-au deschis deja două teme de reflecţie: mai întâi, care e conţinutul acestor teorii ale dreptăţii? Care sunt cele mai atrăgătoare strategii de abordare teoretică ale acesteia? Apoi, care e natura acestor teorii ale dreptăţii? Ce este o teorie **filosofică** a dreptăţii?

2.1. **Două tipuri de teorii ale dreptăţii**. În *Republica* lui Platon sunt puse în contrast două teorii asupra dreptăţii. Pe una o expune

personajul Thrasymachos, sprijinit apoi de Glaucon şi Adeimantos: pe cealaltă o expune personajul Socrate. Prima teoria arată astfel:

> Fiecare stăpânire legiuieşte potrivit cu folosul propriu: democraţia face legi democratice, tirania - tiranice şi celelalte tot aşa. Aşezând astfel legile, stăpânirea declară că acest folos propriu este, pentru supuşi, dreptatea. Pe cel ce încalcă această dreptate şi acest folos îl pedepseşte, ca pe unul care a încălcat legile şi săvârşeşte nedreptăţi. Spun, deci, că în orice cetate dreptatea este acelaşi lucru: anume folosul stăpânirii constituite. Or, cum aceasta are puterea, îi e vădit celui ce judecă bine că pretutindeni dreptatea este acelaşi lucru: folosul celui mai tare. (338 e - 339 a)

Ideea de bază a acestei teorii, pusă fiind atât de brutal şi de rudimentar, nu e desigur de natură să atragă. Şi s-ar părea că o astfel de teorie e născută moartă. Mai ales când e comparată cu cea formulată de Socrate, pentru a cărei susţinere Platon desfăşoară o argumentaţie uriaşă: cu ideea că o societate dreaptă e una modelată după un suflet omenesc ordonat armonios. Aroma "înalt filosofică" a acesteia nu poate să scape: dreptatea, consideră Platon, este o virtute, tot aşa cum sunt vitejia, cumpătarea ori înţelepciunea; şi anume este acea virtute "care face cu putinţă ca celelalte să ia fiinţă şi ca, odată apărute, să se păstreze, atâta vreme cât şi ea s-ar afla acolo" (433 b). În ce constă ea?

> [A]cel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea - el însuşi, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit [...] că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru faţă de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare. [...] Iar că principiul "să faci ce este al tău şi să nu te ocupi cu mai multe" este dreptatea, pe aceasta am auzit-o şi de la mulţi alţii şi noi am spus-o de multe ori. (433 a)

În general, atunci când ne confruntăm cu două teorii care vizează un acelaşi domeniu, problema primă care apare e aceea a comparării lor. Sunt cele două incompatibile, iar acceptarea uneia ne constrânge să o respingem pe cealaltă? Avem motive să o acceptăm pe una, mai degrabă decât pe cealaltă? - iată doar două dintre întrebările ce se ivesc acum. Bunăoară, H. Pitkin[33] sugerează că răspunsul al prima întrebare ar putea fi considerat ca negativ: cele două teorii nu pot fi înţelese ca fiind competitive. (Una dintre interpretările pe care le are în vedere Pitkin e aceea că cele două teorii nu se contrazic fiindcă Thrasymachos priveşte lucrurile din punct de vedere sociologic, în timp ce Socrate e interesat de înţelesul dreptăţii. Acesta e, cred, un mod de a formula ideea că cea de-a doua teorie e mai atrăgătoare filosofic.) Dar dacă admitem că răspunsul la prima întrebare e afirmativ, atunci cea de-a doua devine deosebit de presantă.

Pesemne că un cititor neavizat va fi dezamăgit, însă opţiunile autorilor moderni nu se îndreaptă deloc către perspectiva lui Platon. De

obicei, ei nici nu o mai menționează, iar când o fac, fie o supun unei critici ascuțite[34], fie procedează lapidar, menționând doar că resping în întregime presupozițiile acesteia[35]. Dimpotrivă, nu de puține ori simpatiile lor se îndreaptă către ideea fundamentală a perspectivei lui Thrasymachos - potrivit căreia dreptatea este avantajul celui mai puternic - pe care încearcă să o rafineze, făcând-o acceptabilă.

Această rafinare a dat naștere unuia din celor două tipuri de teorii moderne asupra dreptății. B. Barry le numește **dreptatea ca avantaj reciproc** și **dreptatea ca imparțialitate**[36]. În tradiția perspectivei susținute de Thrasymachos, filosofi ca Th. Hobbes, D. Hume și, dintre autorii contemporani, D. Gauthier sunt adepți ai unor teorii de primul tip. (Concepția lui D. Gauthier este expusă în întreaga ei complexitate în lucrarea, devenită deja clasică, *Morals by Agreement*[37]. Tratarea este foarte tehnică și uneori dificil de urmărit. De aceea, am preferat ca în acest volum să includ un text mai puțin sofisticat (care totuși, cum se va vedea, ridică și el dificultăți). Raportul dintre teoria lui Gauthier și teoriile dreptății ca imparțialitate e abordat pe larg în textul lui B. Barry[38], cuprins în acest volum.) I. Kant și, dintre contemporani, J. Rawls aderă la al doilea tip.

Teoria dreptății ca avantaj reciproc acceptă că fundamentul dreptății este avantajul. Ea nu respinge miezul expunerii lui Thrasymachos și Glaucon. Cum spunea acesta din urmă:

> Se zice că a face nedreptăți este, prin firea lucrurilor, un bine, a le îndura - un rău. Or, este mult mai mult rău în a îndura nedreptățile decât este bine în a le face; astfel încât, după ce oamenii își fac unii altora nedreptăți, după ce le îndură și gustă atât din săvârșirea cât și din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot să scape nici de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-și facă nedreptăți, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage așezarea legilor și a convențiilor între oameni. Iar porunca ce cade sub puterea legii se numește legală și dreaptă. Aceasta este - se zice - nașterea și firea dreptății care pare a se găsi între două extreme - cea bună: a face nedreptăți nepedepsit - și cea rea: a fi nedreptățit fără putință de răzbunare. Iar dreptatea, aflându-se între aceste două extreme, este cinstită nu ca un bine, ci din pricina slăbiciunii între a făptui nedreptăți. Fiindcă cel în stare să le făptuiască, bărbatul adevărat, n-ar conveni cu nimeni, nici că nu le va face, nici că nu le va îndura. Căci [altminteri] ar însemna că și-a pierdut mințile. Iată, Socrate, natura dreptății și obârșia ei, așa cum se spune. (*Republica*, 358 e - 359 b)

Potrivit acestei teorii, atunci când cineva se comportă drept nu trebuie să invoce nici un motiv special pentru a proceda astfel. Dreptatea nu face decât să exprime acele constrângeri ce trebuie impuse și pe care oamenii le acceptă pentru "ca nici să nu-și facă nedreptăți, nici să nu le aibă de îndurat". Dar, argumentează B. Barry, modernii, de la Hobbes încoace,

se depărtează într-un punct hotărâtor de poziţia lui Glaucon. Ideea a fost formulată explicit de Hobbes: pentru fiecare, pacea este mai bună decât un război împotriva tuturor. Altfel zis, oamenii se aşteaptă să îşi promoveze mai bine interesele prin intermediul cooperării cu ceilalţi, decât printr-un conflict ireconciliabil cu aceştia. Cooperarea conduce la un punct în care fiecare este mai avantajat decât ar fi fost în urma necooperării. Cum scrie D. Gauthier:

> În procesul de negociere este natural şi poate chiar necesar să considerăm că fiecare persoană porneşte de la un punct iniţial - de la un beneficiu anterior procesului de negociere, care nu este pus în discuţie în cadrul negocierii şi care trebuie atins pentru ca un individ particular să vrea să accepte o anumită înţelegere. În problema noastră, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi asociat cu ceea ce fiecare persoană s-ar putea aştepta să obţină prin propriile sale eforturi, în absenţa oricărei interacţiuni de cooperare sau a oricărui acord.[39]

E aşadar raţional să nu evităm cooperarea cu alţii în acele contexte în care aceasta e o condiţie a posibilităţii de a obţine ceea ce dorim; iar dreptatea este numele pe care îl dăm constrângerilor asupra acelor contexte pe care orice persoană raţională, care îşi urmăreşte propriul interes, le-ar accepta, ştiind că ele reprezintă preţul minim ce trebuie plătit pentru a beneficia de cooperarea celorlalţi[40]: dreptatea e acel ceva asupra căruia toţi ar putea în principiu să cadă în mod raţional de acord.

Să luăm un exemplu - frecvent folosit de filosofi - pentru a face mai limpezi lucrurile. Să presupunem că un bătrân lasă moştenire celor doi nepoţi ai săi o sumă mare de bani (în banii noştri să spunem că e vorba de o sută milioane de lei). Bătrânul nu pune nici o condiţie asupra felului în care suma va fi împărţită între nepoţi: el le cere doar să ajungă la un acord într-un timp dat (în trei luni, de pildă) după moartea sa; oricare ar fi acordul la care ei vor ajunge, suma se va împărţi între ei în felul convenit. Dar dacă în termenul dat cei doi nepoţi nu ajung la nici un acord, atunci întreaga sumă va fi vărsată la bugetul de stat - şi nici unul din cei doi nu va primi nimic. E clar, date fiind condiţiile ce definesc exemplul nostru, că acordul între cei doi nepoţi e preferabil necooperării dintre ei: dacă ei cad la un acord, fiecare va obţine cel puţin atât cât ar obţine în lipsa acordului.

Să mai presupunem acum ceva: unul dintre cei doi nepoţi este foarte bogat, în timp ce al doilea e un tânăr absolvent de facultate, care nu are locuinţă în oraşul unde şi-a găsit un post de profesor şi are nevoie urgentă de una. În această situaţie, raportul dintre cei doi nepoţi nu e de egalitate: în timp ce pentru primul neîncheierea unui acord poate să nu însemne prea mult, pentru al doilea acesta e vital. Dacă pentru tânărul

profesor suma de douăzeci de milioane de lei înseamnă împlinirea nevoii presante de a avea o locuință, pentru primul poate să nu însemne decât suma necesară pentru realizarea unei dorințe extravagante. Ceva mai tehnic zis, primul nepot are o putere de negociere mai mare decât al doilea. De aici decurge însă o consecință importantă: rezultatul asupra căruia cei doi vor cădea de acord va reflecta avantajul de negociere al fiecăruia; iar dacă un rezultat nu reflectă acest avantaj, atunci cel a cărui parte nu reflectă puterea sa de negociere va căuta să îl respingă. Potrivit teoriei dreptății ca avantaj, nu este nedrept un acord care reflectă puterea de negociere a fiecăruia. În exemplul nostru, se poate ca o împărțire de felul: optzeci de milioane de lei pentru primul nepot și douăzeci de milioane pentru al doilea, dacă exprimă adecvat puterea de negociere a fiecăruia, nu este nedreaptă. Și e normal să se admită această concluzie, fiindcă, așa cum am văzut, potrivit teoriei dreptății ca avantaj propriul interes este singurul motiv al comportamentului drept.

Teoriile dreptății ca imparțialitate[41] pornesc de la o intuiție diferită: potrivit lor, pentru a fi drept, nu e nevoie ca un rezultat să exprime avantajul fiecăruia; dreptatea nu cere ca puterea de negociere să fie tradusă în avantaj. În exemplul nostru, ideea este că o împărțire ca cea menționată mai devreme a moștenirii lăsate de bătrân celor doi nepoți nu e dreaptă, chiar dacă reflectă exact puterea relativă de negociere a fiecăruia dintre ei. Dreptatea nu rezidă doar în interesul propriu: există și alte motive pentru a ne comporta într-un mod drept decât faptul că ne urmărim propriul interes. Potrivit acestei teorii, "o stare de lucruri dreaptă este una pe care oamenii o pot accepta nu doar în sensul că nu se pot **aștepta** în mod rezonabil să obțină mai mult, ci și în sensul mai tare că ei nu pot **pretinde** în mod rezonabil mai mult"[42]. Aceasta înseamnă că, potrivit teoriilor dreptății ca imparțialitate, faptul că cineva acționează drept are ca temei dorința de a acționa în concordanță cu principii pe care ar fi rezonabil să le alegem dacă am fi puși în situația de a ajunge la un acord cu alții și nu am lua în seamă avantajele ori dezavantajele de putere.

Aș vrea să fac aici o digresiune (ea este importantă pentru înțelegerea criticii făcute de M. Sandel[43] teoriei lui Rawls). Existența unor temeiuri de a acționa de felul celui menționat mai sus, nereductibile la urmărirea interesului propriu, e marca unei concepții morale **neconsecinționiste**, deci **deontologice**[44]. O teorie a dreptății ca imparțialitate este deontologică. Ea subliniază primatul dreptății între idealurile morale și politice.

Teza ei centrală poate fi exprimată după cum urmează: întrucât e alcătuită dintr-o pluralitate de persoane, fiecare din ele cu propriile sale scopuri, interese şi concepţii asupra a ceea ce e bine, societatea e cel mai bine alcătuită atunci când e guvernată de principii care nu presupun **ele însele** nici o concepţie anume asupra a ceea ce e bine; ceea ce justifică mai presus de toate aceste principii nu e faptul că ele maximizează bunăstarea socială sau că promovează binele, ci mai degrabă faptul că ele se conformează conceptului de **just** - o categorie morală dată anterior binelui şi independent de el.[45]

Faptul că structura de bază a societăţii este sau nu dreaptă nu se determină raportându-ne la consecinţele ei, precum maximizarea bunăstării sociale ori promovarea binelui, ci la criterii anterioare acestor consecinţe şi independente de ele.

Teoriile de acest al doilea tip definesc dreptatea ca imparţialitate în sensul că ceea ce e drept decurge nu din considerarea punctului de vedere al unei sau altei persoane implicate, ci din formularea unei baze asupra căreia se poate cădea de acord odată ce se vor lua în considerare toate punctele de vedere: se cere ca oamenii să se detaşeze de poziţiile în care întâmplător se află şi să se situeze pe una mai imparţială[46]. În acest loc desigur că poziţia filosofică a lui I. Kant este dominantă. Iar cel mai important filosof contemporan care se situează în această perspectivă, J. Rawls, mărturiseşte explicit cât de mult datorează filosofului german[47].

Nu e un simplu accident că volumul de faţă se centrează pe teoria asupra dreptăţii a lui J. Rawls. Ideea dreptăţii ca echitate (*fairness*) dezvoltată de Rawls în *O teorie a dreptăţii* este cea mai influentă, cea mai discutată în câmpul filosofiei morale şi politice de limbă engleză. De la apariţia cărţii lui Rawls, în 1971, ea a reprezentat nodul tuturor dezbaterilor asupra dreptăţii, şi nici o altă abordare a acestei chestiuni nu ar putea fi înţeleasă odată ce am face abstracţie de ea. De fapt, ideea dreptăţii ca echitate fusese propusă de Rawls într-un mai vechi articol[48] (acesta este textul lui Rawls tipărit în volumul de faţă). Pentru prima dată, în el sunt formulate cele două principii rawlsiene ale dreptăţii:

Concepţia despre dreptate pe care vreau să o dezvolt poate fi enunţată sub forma următoarelor două principii: mai întâi, fiecare persoană participantă la o practică, sau afectată de ea, are un drept egal la cea mai largă libertate compatibilă cu o libertate similară a celorlalţi; în al doilea rând, inegalităţile sunt arbitrare, în afara cazului în care ne putem aştepta în mod rezonabil ca ele să conducă la avantajul tuturor, iar poziţiile sociale şi funcţiile cărora le sunt ataşate, sau în urma cărora pot fi dobândite, sunt deschise tuturor. Aceste principii exprimă dreptatea ca un complex de trei idei: libertate, egalitate şi recompensă pentru serviciile ce contribuie la binele public

Dreptatea ca echitate se bazează pe două idei gemene (acestea au fost elaborate însă în detaliu abia în *O teorie a dreptății)*: e vorba de **poziția originară** și de **vălul de ignoranță**. Cele două idei, cum se va putea observa cu ușurință, fac ca poziția teoretică a lui Rawls să se înscrie în tipul dreptății ca imparțialitate. După Rawls, cel mai potrivit mod de a ne gândi la felul în care ar arăta o societate dreaptă sau echitabilă ar fi următorul: să ne imaginăm asupra căror principii ar cădea de acord niște persoane care nu ar cunoaște anumite fapte particulare în ce le privește (de pildă, nu își cunosc poziția socială, averea, talentele particulare pe care le posedă etc.). Acele persoane se află în "poziția originară". Principiile pe care ele le-ar alege vor fi ale dreptății: ele vor "reglementa atașarea drepturilor și datoriilor și vor reglementa distribuirea avantajelor sociale și economice"[49].

Este desigur limpede că substanța principiilor dreptății care vor fi alese în situația originară depinde de felul în care este concepută aceasta. Iar aici apar două chestiuni. Prima se apleacă asupra privințelor în care persoanele sunt sărăcite de cunoștințe: de ce ar trebui ca ele să nu cunoască unele lucruri în ce le privește, dar să cunoască altele? Cea de-a doua e mai profundă: de ce trebuie ca acele persoane să fie concepute ca ignorante de anumite lucruri? Dacă prima chestiune vizează ideea de poziție originară, a doua se centrează asupra celei de văl al ignoranței. Ignoranța persoanelor care urmează să aleagă principiile garantează imparțialitatea; ele nu sunt diferențiate între ele: sunt concepute ca egale.

Criticile la adresa teoriei lui Rawls (din care am selectat doar câteva în acest volum) iau în discuție pe larg fiecare din cele două chestiuni. Astfel, în articolul său - care face parte din primul val al abordărilor critice ale teoriei lui Rawls - R. Dworkin analizează locul celor două idei - de poziție originară și de văl al ignoranței - în concepția dreptății ca echitate. El sugerează că aceste două idei nu reprezintă temelia concepției lui Rawls, ci, dimpotrivă, unul din produsele ei: ideea de poziție originară ne trimite la o capacitate mentală fundamentală. Rawls însuși făcea o analogie între procedura apelului la situația originară și ideea lui Chomsky de gramatică de adâncime[50]. Așa cum capacitatea de a recunoaște propozițiile bine formate poate fi caracterizată adecvat apelând la construcții teoretice care trec dincolo de "preceptele ad hoc ale cunoașterii noastre gramaticale explicite", tot așa nu putem presupune că simțul nostru al dreptății e caracterizabil adecvat cu ajutorul unor precepte familiare sau că ar fi derivabil din principii evidente ale învățării: dimpotrivă, e nevoie să apelăm la "principii și construcții teoretice care merg cu mult dincolo de normele și standardele la care ne

raportăm în viaţa de zi cu zi". Potrivit lui Rawls, condiţiile ce definesc situaţia originară sunt acele principii fundamentale "care guvernează puterile noastre morale, în particular simţul nostru al dreptăţii"[51]. După Dworkin, ideea de situaţie originară (alături de tehnica echilibrului reflectiv şi de ideea contractului originar) indică - deşi nu este efectiv parte din - teoria de adâncime a lui Rawls. Dworkin argumentează că această teorie de adâncime se încadrează într-un complex de astfel de teorii. Clasificarea pe care o dă el acestora este extrem de importantă şi a avut apoi o mare influenţă (până acolo încât identificarea concepţiei lui Rawls cu o teorie "bazată pe drepturi" aproape că a devenit un loc comun). Dworkin distinge între teorii politice 1) bazate pe scopuri, care iau vreun scop, precum îmbunătăţirea bunăstării generale, ca fundamental (utilitarismul se încadrează în această categorie); 2) teorii bazate pe datorii, care iau ca fundamentală vreo datorie, precum cea de a te supune voinţei lui Dumnezeu, ca fundamentală (imperativul categoric kantian se include aici); şi 3) teorii bazate pe drepturi, care iau vreun drept, bunăoară cel al fiecărui om la cea mai mare libertate posibilă, ca fundamental[52]. Teoria lui Rawls e de acest ultim tip: potrivit ei, dreptul fundamental al persoanelor care trăiesc într-o societate rawlsiană nu e cel la libertate, ci la libertăţi particulare. (În acest loc, subliniază Dworkin, apare şi o altă problemă: cum poate fi întemeiat dreptul fundamental la egalitate?)

Am văzut că pentru Rawls caracterizarea adecvată a simţului nostru al dreptăţii nu se poate face fără a face apel la "principii şi construcţii teoretice care merg cu mult dincolo de normele şi standardele la care ne raportăm în viaţa de zi cu zi". El subliniază chiar că în acest sens s-ar putea să fie nevoie să recurgem la o matematică sofisticată: anume, la teoria alegerii raţionale. "Teoria dreptăţii este o parte, probabil cea mai semnificativă, a teoriei alegerii raţionale."[53] Potrivit lui Rawls, activitatea desfăşurată de persoanele aflate în poziţia originară poate fi modelată apelând la teoria alegerii raţionale: acele persoane sunt "egoiste" (nu în sensul obişnuit că le interesează doar lucruri precum averea, prestigiul etc. propriu, ci în acela că nu le interesează interesele celorlalţi); şi sunt raţionale, într-un sens restrâns, standard în teoria economică: acela de a folosi cele mai eficiente mijloace pentru a atinge anumite scopuri date. O astfel de înţelegere a temeiurilor dreptăţii a atras critici variate. S-a sugerat (plecându-se de la unele observaţii ale lui Rawls) că raportul dintre teoria dreptăţii şi cea a alegerii raţionale e mai complicat (de exemplu, cum se poate defini "funcţia de utilitate", dacă presupunem că persoanele aflate în situaţia originară sunt sub vălul de ignoranţă?).

Apoi, chiar dacă efectiv teoria alegerii raționale ar conține ca parte teoria dreptății, nu e deloc clar că principiile lui Rawls ar putea fi realmente derivate din supozițiile făcute. În sfârșit, s-a sugerat (mulți dintre critici au fost feminiști) că perspectiva lui Rawls e prea acontextuală, prea raționalistă: ea nu poate fi pusă în acord cu acel tip de perspectivă morală care ține cont de raporturile, relațiile concrete (și nu neapărat imparțiale, universalizabile) între oameni. Există o disjuncție între etica rawlsiană a dreptății - a abstractizării, drepturilor, autonomiei, separării - și etica grijii - a responsabilității, contextului, legăturilor interindividuale[54].

Tot dintr-o perspectivă feministă, S. Moller Okin argumentează că raporturile dintre etica rawlsiană și una a grijii ar putea fi conceptualizată într-un mod cu totul diferit. Una din criticile sale privește ideea de văl de ignoranță. Ea arată că felul în care definește Rawls această idee face ca problemele structurii de gen a societății și în particular ale dreptății în interiorul familiei să ducă la tensiuni în teoria sa. Accentul e pus însă de S. Moller Okin pe ideea de poziție originară. Aceasta nu trebuie înțeleasă nici abstract și ici în termenii alegerii raționale. Dimpotrivă: e posibil să se ofere o interpretare a acestei idei astfel încât criticile feministe să nu se mai aplice. Argumentul ei este că poziția originară poate fi regândită în sensul că persoanele care o locuiesc să fie empatice: ele trebuie să poată să se pună în locul celorlalți (și, în particular, al persoanelor celor mai dezavantajate din societate). Astfel, poziția originară nu mai poate fi gândită într-un chip abstract: cei care o populează nu sunt destrupați, ci sunt vii, cu capacități bine dezvoltate de empatie. Cum scrie Oki , "teoria rawlsiană a dreptății este în mod cât se poate de coerent interpretată ca o structură morală bazată pe preocuparea egală a persoanelor una față de cealaltă, ca și față de ele însele, ca o teorie în care empatia față de și grija pentru ceilalți, ca și conștientizarea diferențelor, sunt componente cruciale". Dacă e corectă, poziția formulată de Okin conduce la teza că distincția fermă între o etică a grijii și una a dreptății nu se susține.

M. Sandel și A. MacIntyre se raportează la concepția lui Rawls a dreptății ca echitate dintr-o altă direcție. Amândoi sunt, ca poziție filosofică generală, **comunitarieni**. Iar critica pe care o aduc lui Rawls trebuie înțeleasă pornind tocmai de aici. Fiindcă, tot ca poziție filosofică generală, Rawls este liberal: aceasta în sensul (cu siguranță destul de vag, dar probabil percutant, al) unui angajament ferm față de valoarea libertății și autonomiei individului, al ideii că indivizii trebuie să se bucure de libertatea conștiinței, exprimării și asocierii[55]. Comunitarienii

consideră însă că poziţia liberală distorsionează relaţia dintre individ şi societatea sau comunitatea din care face parte şi că pune sub semnul întrebării accentul pe libertate şi pe drepturile individuale.

Să încercăm să formulăm mai precis contrastul dintre cele două moduri de abordare[56]. Potrivit lui Rawls, persoanele aflate în spatele vălului de ignoranţă nu cunosc date fundamentale în ce le priveşte: faptul că ele au anumite scopuri ori valori şi nu altele nu e parte a sumei de informaţii de care dispun. Pentru comunitarieni, o atare înţelegere a persoanei umane nu e corectă: căci, argumentează ei, astfel persoana umană este luată ca independentă de scopurile, valorile sale; or, situaţia se prezintă diferit: tocmai acele scopuri şi valori sunt cele care dau identitate perosanei, care îi conferă sens; în afara lor, independentă de ele, ce poate fi acea persoană care se presupune că abia apoi le alege? Un al doilea contrast între poziţia liberală a lui Rawls şi cea comunitariană vizează ideea de poziţie originară. Pentru Rawls, indivizii aflaţi în poziţia originară abia urmează să aleagă principiile convieţuirii lor; scopurile şi valorile lor se presupune că sunt anterioare societăţii (care se formează abia ca rezultat al negocierii dintre indivizi). Dimpotrivă, comunitarianul insistă că societatea în care trăiesc oamenii le afectează atât înţelegerea de sine, cât şi felul în care ei consideră că trebuie să îşi ducă traiul. Apoi, vălul de ignoranţă în spatele căruia se află persoanele din poziţia originară le împiedică să cunoască, atunci când aleg principiile dreptăţii, care este societatea din care fac parte, în care de fapt trăiesc. Această idee pare să implice că apartenenţa la o anumită cultură nu este esenţială, că principiile dreptăţii în fond sunt aplicabile oricărei societăţi, oricărei culturi. (Rawls îşi pune la un moment dat problema cum poate concepţia dreptăţii ca echitate "să determine un punct arhimedic din care să poată fi apreciată însăşi structura de bază a societăţii"[57].) Aceste tendinţe universaliste nu sunt acceptabile pentru comunitarieni. După ei, e dubioasă încercarea de a aplica trans-cultural, fără restricţii, standardele de dreptate. Fiindcă particularităţile culturale sunt esenţiale pentru a înţelege corect felul în care o comunitate e organizată politic. În al patrulea rând, Rawls accentuează că principiile dreptăţii sunt neutre în raport cu scopurile ori valorile particulare pe care se întâmplă să le aibă cineva. Aici apar două probleme. Pe de o parte, se poate conchide de aici că - întrucât concepţia asupra dreptăţii ca echitate este neutră în raport cu diferitele scopuri, valori ale diferitelor persoane individuale, iar pe de altă parte ideea de dreptate este centrală unei concepţii morale (chiar dacă nu o epuizează) - aceste scopuri, ori alegerile făcute de persoanele individuale sunt rezultatul unor preferinţe subiective, imposibil de apreciat apelând la standarde obiective? Pe de altă parte, din această

neutralitate se poate conchide că statul nu trebuie să facă ceva ce ar împiedica oamenii să facă alegerile pe care le doresc; el nu trebuie să intervină în felul în care oamenii vor să trăiască. Dar se poate trage și concluzia că statul nu trebuie să părtinească nici un "plan de viață", de pildă cel dedicat științei ori cel dedicat huzurului? (Altfel zis, se poate conchide că din punct de vedere liberal statul trebuie să fie pe deplin "anti-perfecționist"?) Dacă răspunsurile la cele două întrebări sunt (cel puțin parțial) afirmative, atunci comunitarianul se simte îndreptățit să susțină, în răspărul liberalului, un obiectivism moral, precum și o concepție (mai tare sau mai slabă) perfecționistă.

Criticile formulate de M. Sandel și A. MacIntyre concepției lui Rawls ar putea fi urmărite pe coordonatele schițate mai sus. Aș vrea să accentuez totuși asupra încă unui lucru. Anume, Sandel se apleacă în primul rând asupra conceptului de persoană pe care îl presupune dreptatea ca echitate. Poziția pe care se așează MacIntyre e mai dificil de formulat. Aceasta pentru că el este un susținător al unei concepții morale în care conceptul de virtute are un loc central. Virtutea este o dispoziție a unei persoane de a acționa într-un anumit mod: "o virtute este o calitate umană dobândită; posesiunea și exercitarea ei tind să ne dea puterea să obținem acele bunuri care sunt interne practicilor; iar lipsa ei ne împiedică realmente să obținem vreunul din aceste bunuri", scrie MacIntyre. Când spunem că o persoană este dreaptă, nu atribuim o proprietate unei stări de lucruri. Reactualizând o perspectivă pe care, așa cum am menționat mai devreme, modernii au respins-o, MacIntyre subliniază că a fi drept sau nu e o proprietate a unei persoane: e o dispoziție a acesteia de a acționa într-un anumit chip. Cuprinderea în însăși definiția virtuții a ideii de pracitcă indică o raportare la comunitatea din care facem parte: dreptatea nu poate fi înțeleasă decât relativ la un context social.

Din păcate, dat fiind spațiul restrâns pe care l-am avut la dispoziție, nu am putut să cuprind în acest volum decât o mică selecție din gama atât de largă a abordărilor critice a concepției lui Rawls asupra dreptății. Nu vreau totuși să închei înainte de a încerca o cât de sumară schiță a direcțiilor principale din care a fost supusă criticilor teoria dreptății ca echitate:

(1) Criticile dinspre dreapta, **libertariene**; în această privință, a se vedea R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, 1974.

(2) Criticile dinspre stânga, **comunitariene**; în această privință, alături de autori ca M. Sandel sau A. MacIntyre, din care în acest volum am inclus unele texte, se poate adăuga Ch. Taylor (a se vedea cartea sa *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990).

(3) Criticile **post-moderniste**: de pildă, M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York, 1983 sau G. Warnke, *Justice and Interpretation*, The MIT Press, Cambridge, Mass, 1992.

(4) Criticile **marxiste**; de pildă, A. Buchanan, *Marx and Justice*, Methuen, London, 1982.

(5) Criticile **feministe**; de pildă, A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Harvester, 1983, S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York, 1989.

(6) Criticile **conservatoare**; de pildă, R. Scruton, *The Meaning of Conservatorism*, MacMillan, London, 1984.

(7) Criticile **liberale**; de pildă, J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

2.2. **Teorii filosofice ale dreptăţii**. Concepţia dreptăţii ca echitate a lui Rawls a reprezentat o piatră de hotar în filosofia contemporană, nu numai în cea politică, şi anume dintr-un motiv foarte general. E vorba de însăşi înţelegerea naturii şi rostului investigaţiei filosofice. Pentru ca lucrurile să fie mai limpezi, voi începe prin a face o analogie cu ceea ce s-a întâmplat în ultimul sfert de secol în filosofia morală anglo-saxonă.

În prima parţe a acestui secol, în filosofia morală anglo-saxonă a dominat ideea că filosoful nu are altă menire sau măcar o altă speranţă decât să cerceteze presupoziţiile moralităţii: ale vieţii noastre morale. Cercetarea filosofică a moralităţii nu este "de ordinul întâi" sau primară; ea nu se apleacă direct asupra vieţii morale a oamenilor şi nu îşi propune să ofere principii substantive, încărcate de conţinut care să o reglementeze. Dimpotrivă, ea este "de ordinul doi"[58], secundară: e o reflecţie despre etică sau moralitate; cu un nume precis: "meta-etică"; adică "după etică"[59]. Meta-etica nu îşi propune să formuleze principii morale, să ne spună ce ar trebui să facem sau cum să trăim; ea constă în întregime în cercetarea critică a presupoziţiilor vieţii morale a oamenilor. Un meta-etician nu este nicidecum interesat să răspundă la o întrebare de felul: e rău să ucizi? Mai concret: e rău să omori pe cineva în război? sau: e rău să un condamni pe cineva la moarte? sau: e rău să faci cuiva eutanasie? (ba chiar, după unii: e rău să provoci un avort?) Uneori s-a susţinut chiar că astfel de întrebări sunt fără sens: căci dacă ar avea sens, atunci ar fi de ordinul întâi sau "primare" şi, cum în ele apare expresia "rău", ar trebui ca filosoful să le dea un răspuns - ceea ce, dacă etica e o disciplină care cercetează doar presupoziţile vieţii noastre morale, e imposibil.

Dacă cineva i-ar pune unui astfel de meta-etician întrebări precum acestea, el sau ea ar accepta totuşi că le poate lua în seamă: dar nu pentru

că ar considera că îi stă în putință să le răspundă, să ofere, să zicem, un punct de vedere asupra caracterului just sau nejust al al uciderii dușmanului într-un război. Meta-eticianul ar accepta astfel de întrebări doar pentru a căuta să determine, de pildă, ce presupoziții avem pentru a admite că ele sunt cu sens. El sau ea și-ar pune și ar încerca să răspundă la întrebări precum[60]:

1) Ce înțeles are termenul "rău" în întrebările de mai sus? Care e natura propozițiilor în care îl folosim[61]?

2) Cum deosebim folosirile morale ale unui astfel de termen de folosirile lui nemorale? Fiindcă zicem și: "Cutare a procedat rău neținându-și promisiunea", dar și (aflându-ne în bucătărie și vrând să tăiem pâine) "Cuțitul acesta taie rău"; or, e limpede că doar în primul caz termenul "rău" are o folosire morală.

3) Care sunt legăturile dintre înțelesul acestui termen și înțelesurile unor termeni ca "acțiune", "intenție", "voință liberă", "intenție", "motiv", "rațiune", voluntar" etc.?

4) Ar putea fi oare justificate în vreun fel, dovedite că sunt corecte, unele propoziții morale în care apare acest termen? Suntem noi vreodată îndreptățiți să acceptăm o judecată morală? (Dar, accentuez, de aici nu decurge că filosoful ar urma să indice cel puțin o astfel de propoziție morală - una singură!)

Astfel de întrebări (a căror natură este logică, epistemologică sau semantică) privesc presupozițiile moralității și ale judecăților morale ale oamenilor; când le răspunde, filosoful (adică: meta-eticianul) poate cel mult să facă ordine între conceptele pe care le folosim ori să arate că unul dintre acestea nu e de folosit. Dar în nici un caz el nu va face două feluri de lucruri: a) nu va descrie obiceiurile și credințele morale ale diverselor comunități umane; fiindcă cercetarea (empirică a) acestora este de ordinul întâi și e realizată de istorici, antropologi, psihologi, sociologi etc.; b) nu va formula o teorie despre ceea ce e bine și ceea ce e rău, despre ceea ce trebuie și nu trebuie să facem (o "teorie normativă"). De pildă, el nu va încerca să susțină nici moralitatea și nici imoralitatea pedepsei capitale, nici eutanasia și nici sanctitatea vieții umane.

Abordarea meta-etică a moralității a fost pusă în contrast cu ceea ce se cheamă "**etică normativă**": anume, cu formularea unei teorii generale care să ne ajute să răspundem întrebărilor despre ceea ce e bine și ceea ce e rău, ceea ce trebuie sau nu să facem, cum să trăim. Sigur, așa a fost gândită în mod tradițional filosofia morală. Dar ea a fost revigorată în spațiul filosofie anglo-saxone, dominată decenii de perspectiva meta-

etică, abia în anii '70. (S-ar putea spune, într-un fel, că reîntoarcerea în ultimul sfert de secol la etica normativă este o mişcare conservatoare.) Să notăm aici că etica normativă se reazemă pe o activitate de ordinul întâi, e deci filosofie primară; filosoful care preferă acest mod de a se raporta la moralitate nu susţine că nu e interesat de chestiunile de meta-etică, deci de cercetarea critică a presupoziţiilor moralităţii şi ale felului nostru de a ne apleca asupra ei. El ia în seamă atari chestiuni, dar numai în măsura în care îi pare că lucrul acesta e necesar pentru a răspunde întrebărilor sale.

Pentru filosoful care practică etica normativă întrebările "standard" sunt altele. De pildă: care sunt principiile după care ne ghidăm în viaţa noastră morală? Care este raportul dintre ceea ce este pentru noi un bine şi ceea ce e corect din punct de vedere moral? Sau: este viaţa umană sfântă, inviolabilă, sau uneori e permis să luăm viaţă cuiva? E oare posibil ca uneori (de exemplu, când e vorba de viaţa celor născuţi cu grave deficienţe sau a celor atinşi de boală gravă care le produce dureri şi chinuri îngrozitoare) o viaţă să fie atât de mizeră încât să putem spune că nu merită să fie trăită? Este justificabil avortul? Este justificabilă eutanasia - fie cea voluntară, fie cea care nu e făcută la cererea pacientului? Este justificabilă sinuciderea? Dar pedeapsa cu moartea? Cum să ne raportăm la război? Este sărăcia din lume o problemă morală? De pildă, avem vreo obligaţie să ajutăm fiinţe umane în mare suferinţă, precum cele din Rwanda sau din Somalia, ori totul ţine de bunăvoinţa noastră? Avem obligaţii faţă de generaţiile viitoare (de exemplu, să nu distrugem mediul natural, făcându-le dificil sau chiar imposibil traiul)? Contează moral relaţiile personale, sentimentele pe care le avem faţă de ceilalţi? Iar filosoful nu crede că el trebuie numai să ridice astfel de întrebări[62], la care eventual alţii să răspundă: el admite că poate să ofere el însuşi răspunsuri - ba chiar că are obligaţia şi menirea să facă astfel.

În filosofia politică, teoria lui Rawls este o explicită depărtare de înţelegerea filosofiei ca o activitate de ordinul doi (ba chiar, aşa cum se observă din lucrările ulterioare *Teoriei dreptăţii*, ea este o respingere explicită şi conştientă de sine a unei astfel de înţelegeri). Dar ea nu este pur şi simplu o teorie de ordinul întâi, în buna tradiţie a filosofiei politice; dimpotrivă: concepţia lui Rawls presupune în acelaşi timp respingerea rolului în mod obişnuit admis pentru marile teme ale filosofiei tradiţionale. Cum scrie K. Nielsen[63]: activitatea realizată Rawls - de articulare, clarificare şi susţinere a unei concepţii politice a dreptăţii

este în mod hotărât un discurs de ordinul întâi - normativ, descriptiv, interpretativ și explicativ - și totodată un discurs care formulează limpede o metodă de a raționa moral (echilibrul reflectiv), sau cel puțin o metodă de a raționa moral în anumite domenii. Ea nu este meta-etică sau meta-politică. Ea formulează limpede anumite concepții asupra dreptății, arătând care sunt temeiurile lor, cum pun ele în balanță cerințele de libertate și de egalitate și ceea ce trebuie să fie o societate bine-ordonată[64]. Rawls [...] nu analizează conceptul de dreptate, ci ia termenul "dreptate" ca primitiv și ca înțeles îndeajuns de bine pentru a ne îngaja în deliberări, discuții și teoretizări politice. Doar incidental el discută despre discuțiile noastre despre politică, moralitate, justiție și societate. Pozitiviștii considerau că singurul lucru pe care îl putea face *qua filosof* cineva în domeniile moralei și politicii era de natură meta-etică sau meta-politică, adică o discuție cu privire la logica unui astfel de discurs. Rawls, precum și cei mai mulți filosofi ai politicii și moralei care i-au urmat, încalcă cu hotărâre această constrângere.

Teoria dreptății ca echitate, admite Rawls, este de natură morală: aceasta în sensul, cel puțin, că are un conținut dat de anumite idealuri, principii și standarde și că acestea, împreună, exprimă explicit anumite valori, în particular valori politice. Ea este o concepție morală elaborată în vederea unor scopuri de un tip specific, anume pentru instituții politice, sociale și economice; în particular, ea se aplică structurii de bază a societății[65]. Dar, adaugă el, ea trebuie luată ca independentă pe cât posibil de alte părți ale filosofiei, în special de problemele și controversele ei foarte vechi[66]. Rawls încearcă, într-adevăr, să evite probleme precum natura binelui, felul în care sunt stabilite (dacă pot fi stabilite) ca adevărate principii normative morale, controversa dintre realism și subiectivism în legătură cu statutul valorilor morale și politice etc. De pildă, în acea tradiție de gândire începută în Grecia antică se admitea că există o singură concepție rezonabilă și rațională asupra binelui; de aici, scopul filosofiei politice (luate ca parte a celei morale) apărea ca fiind acela de a determina natura și conținutul acelui bine.

Dar, accentuează Rawls, trebuie să admitem existența mai multor concepții - toate comprehensive și rezonabile - asupra binelui, fiecare dintre ele compatibilă cu înțelegerea persoanei umane ca pe deplin rațională. "Aceasta pluralitate rezonabilă de doctrine conflictuale și incomensurabile e luată ca activitatea caracteristică a rațiunii practice într-o epocă a instituțiilor libere care rezistă în timp"[67]. Însă atunci putința de a obține acordul tuturor asupra problemelor fundamentale filosofice e pusă sub semnul întrebării: un atare acord - la fel ca și acordul asupra unor chestiuni religioase fundamentale - nu poate fi obținut fără a încălca drastic libertățile fundamentale ale oamenilor. Or, cu siguranță că filosofia nu năzuiește spre un astfel de acord, iar membrii

unei societăţi actuale vor evita un acord care îi forţează să se lepede de convingerile lor filosofice fundamentale. Cea mai simplă cale de a proceda astfel va fi să lase deoparte chestiunile filosofice atunci când deliberează asupra dreptăţii. Rawls conchide:

> [F]ilosofia, înţeleasă ca o căutare a adevărului despre o ordine metafizică şi politică independentă nu poate [...] furniza un fundament funcţional şi împărtăşit în comun al unei concepţii politice asupra dreptăţii într-o societate democratică.[68]

Numai dacă este independentă de controversele filosofice (ca şi de cele religioase), concepţia asupra dreptăţii îşi poate atinge obiectivul de a obţine un acord public (sub o idee organizatoare despre ceea ce e drept) asupra ideilor de egalitate şi libertate. Mişcarea începută acum trei secole cu acceptarea graduală a principiului toleranţei şi care a condus la statul despărţit de religie şi la libertatea de conştiinţă a ajuns într-un nou punct. Anume, trebuie să admitem despărţirea concepţiei asupra dreptăţii de opţiunile fundamentale filosofice ale persoanelor dintr-o societate. Concepţia asupra dreptăţii devine **politică**, nemaifiind metafizică. Doar aşa se poate da un răspuns problemei fundamentale care se ridică în faţa unei concepţii asupra dreptăţii: cum e posibil să existe o societate liberă şi stabilă de cetăţeni liberi şi egali, care în acelaşi timp rămân profund divizaţi de doctrine (rezonabile) religioase, filosofice şi morale? Răspunsul poate fi, după Rawls, doar acesta: să se extindă aplicarea principiului toleranţei la filosofia însăşi. "A aplica principiul toleranţei la filosofia însăşi înseamnă a lăsa cetăţenii înşişi să hotărască asupra chestiunilor de religie, filosofie şi morală potrivit punctelor lor de vedere liber exprimate."[69]

Două consecinţe, cel puţin, se nasc de aici. Mai întâi, concepţia asupra dreptăţii îşi poate atinge astfel ţelurile: admiţându-se existenţa divergenţelor filosofice, religioase etc. fundamentale şi ireconciliabile între membrii societăţii, ea oferă modalităţile de a arăta posibilitatea unui acord adânc între aceştia, întemeiat pe o cultură politică publică. În al doilea rând însă, astfel se oferă filosofiei o nouă semnificaţie: departe de a fi limitată la a fi o activitate de ordinul doi, ea participă la configurarea unei concepţii asupra dreptăţii. Dar aceasta fără ca ea să pretindă atingerea unui adevăr unic, fără să pretindă recunoaşterea unei singure perspective filosofice ca fundamental corecte. O astfel de imagine asupra filosofiei este, cred, plină de promisiuni. Şi pesemne că nu va fi greu să identificăm concordanţe între ea şi imaginea asupra filosofiei aflată în operele altor autori, precum D. Davidson sau R. Rorty; din păcate, cum nu aici e cel mai potrivit loc pentru a discuta aceste lucruri, va trebui să amânăm acest lucru pentru altă dată.

## Note

1. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973; prima ediție a fost publicată în 1971 de Harvard University Press, Cambridge, Mass.

2. *A Theory of Justice*, p. 3.

3. A se vedea H. Kelsen, "What is Justice?", în *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957, pp. 1 - 24.

4. Aristotel, *Etica Nicomahică*, V, I, 1129b; 1130a; Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 106 - 107. În românește, acest sens larg al termenului "dreptate" nu pare prea comun. Dar verbul "a îndreptăți" pare-se că poartă cu sine această largă accepțiune: atunci când spunem că cineva este îndreptățit să facă ceva, admitem că respectivul comportament este unul pe care l-am putea caracteriza ca fiind corect din punct de vedere moral. (Pentru remarci analoage, în cazul limbii engleze, a se vedea H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Dover, New York, 1966, p. 264n.)

5. Traducerile din *Republica* se dau după Platon, *Opere*, vol. V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

6. Argumentarea de aici provine din G. Vlastos, "Justice and Happiness in the *Republic*", în *Plato. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971. Ca atare, susține Vlastos, argumentul lui Platon nu e corect; dar el poate fi remediat. Nu e cazul să intrăm însă aici în detalii. Tot de la Vlastos vin și denumirile: dreptate în sens "social" și dreptate în sens "psihologic".

7. Repet: argumentul e împrumutat din G. Vlastos; spun aceasta pentru că nu exclud posibilitatea de a argumenta invers, că pentru Platon fundamentală e dreptatea în sens "social", iar cea în sens "psihologic" e derivată, definibilă prin ea. Pentru acei autori care consideră că *Republica* este un dialog nesocratic, în sensul că părăsește individualismul moral al lui Socrate, o astfel de alternativă e atrăgătoare. Un autor ca Popper e aproape explicit în acest sens; cf. *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 1, Humanitas, București, 1993, cap. 6, în special par. VI.

8. O tratare monografică a perspectivelor din care ele pot fi abordate se află în cartea lui P. Wenz, *Environmental Justice*, State University of New York Press, Albany, 1988.

9. Sau, așa cum am menționat că se consideră de unii filosofi, chiar neumane.

10. D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, în *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 184-185.

11. Pentru o analiză detaliată a unor condiții ca cele menționate aici asupra conceptului de dreptate se poate consulta și David Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1976, cap. I.

12. Această distincție va fi abordată și în *Appendix*-ul la acest eseu, în care voi menționa câteva din problemele ridicate de transpunerea în românește a termenilor din engleză care exprimă concepte morale.

13. Pentru distincția dintre cele două feluri de principii se poate consulta B. Barry, *Political Argument*, London, 1965, cap. 3.

14. Tot insuficientă ar fi și informația privitoare la media unui bun pe un membru al societății, în cazul nostru cea privitoare la produsul intern brut pe locuitor. Fiindcă, desigur, o atare medie nu spune nimic despre distribuția produsului intern brut.

15. Un argument puternic că o astfel de situație e posibilă se află în Fr. A. Hayek, "Tipuri de ordine în societate", în A. P. Iliescu, M. R. Solcan (editori), *Limitele puterii*, Editura All, București, 1994.

16. J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 85 - 86. Rawls spune că o situație ca cea în care se împărțea o prăjitură exemplifică "dreptatea procedurală perfectă"; celelalte două situații exemplifică ceea ce el numește "dreptatea procedurală imperfectă".

17. A se vedea A. Buchanan, D. Mathieu, "Philosophy and Justice", în R. E. Cohen (ed.), *Justice. Views from Social Sciences*, Plenum Press, New York, 1990. Acest articol și capitolul I din D. Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1976 au fost folosite ca surse și în câteva alte locuri în expunerea de față.

18. A se vedea, de exemplu, Aristotel, *Etica nicomahică*, Cartea V, cap. 2, 1130a; Editura Științifică, București, 1988, p. 107.

19. Acest principiu este de obicei atribuit lui Aristotel; cf. *Politica*, III, 12, 1282a; *Etica nicomahică*, V, 3, 1131a.

20. Cf. J. St. Mill, *Utilitarismul*, Editura Alternative, București, 1994, p. 77. Iarăși, susținerea din text nu înseamnă că nu am nici o datorie să dau de pomană. Pot foarte bine să admit că am datoria de a da câteodată de pomană, dar nu și datoria de a da cuiva anume.

21. I Berlin, "Equality", în *Concepts & Categories. Philosophical Problems*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 84.

22. Cf. și A. Buchanan, D. Mathieu, "Philosophy and Justice", p. 17.

23 Aristotel, *Etica nicomahică*, V, cap. III, 1131a; ed. cit., p. 110.

24. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 273; cf. și p. 293.

25. *The Methods of Ethics*, p. 280.

26. Legătura dintre dreptate și merit e desigur veche, venind din *Politica* lui Aristotel. Sidgwick însuși nu îmbrățișează în întregime acest punct de vedere: căci, argumentează el, e dificil să facem precis acest principiu. Pentru o critică pertinentă a acestuia, cf. și Fr. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960, cap. VI, 6.

27. Desigur, pot exista puncte de vedere opuse; cel al lui Platon din *Republica* este celebru: unui dulgher, zicea el, i se poate refuza îngrijirea medicală dacă nu va mai putea fi de folos cetății.

28. Acest principiu al dreptății a fost susținut de autori diverși; mai discutați sunt K. Marx (să ne amintim despre vestita lui pledoarie din *Critica programului de la Gotha* pentru principiul: "de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi", care, considera el, ar fi aplicabil în societatea comunistă dezvoltată), dintre clasici, și D. D. Raphael, dintre scriitorii de azi. În "Conservative and Prosthetic Justice", în *Political Studies*, XII (1964) el argumenta că principiul material al dreptății prosthetice (în terminologia lui Sidgwick, cea "ideală") e acela al nevoii.

29. *Welfare: The Social Issue in Philosophical Perspective*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1972.

30. Astăzi se consideră că unele standarde sau criterii nu mai au valabilitate; e vorba de cele elaborate în raport cu caracteristici care nu mai sunt considerate ca relevante în discuțiile asupra dreptății, cum ar fi statutul familial, sexul, religia ori culoarea pielii.

31. *The Methods of Ethics*, p. 273.

32. B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, "Theories of Justice", Harvester, London, 1989, p.3.

33. Cf. studiul său *Dreptatea: Socrate și Thrasymachos*, în acest volum.

34. Precum Popper, în *Societatea deschisă și dușmanii ei*, cap. VI.

35. De pildă, B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, pp. 5-6.

36. *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 8.

37. Clarendon Press, Oxford, 1986. Acestei cărți i s-a dedicat deja un întreg volum, *Contractarianism and Rational Chioce*, editat de P. Vallentyne (Cambridge University Press, 1991). Primul capitol din tratatul lui B. Barry conține de asemenea referiri substanțiale la cartea lui Gauthier (acesta e unul

dintre motivele pentru care şi el e greu de digerat - lucru reproşat nu de puţine ori autorului).

38. *Dreptatea în societate*.

39. D. Gauthier, *Dreptatea ca alegere socială*, în acest volum.

40. B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 7.

41. B. Barry consacra acestor teorii cel de-al doilea volum din *A Treatise on Social Justice*, intitulat: *Justice as Impartiality*. Întrucât nu am consultat acest volum decât în manuscris, nu pot să dau referinţe mai detaliate la el.

42. B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 8.

43. În *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982. Din această lucrare am selectat pentru volumul de faţă părţi din primul capitol, *Dreptatea şi subiectul moral*.

44. Distincţia dintre concepţii morale deontologice şi consecinţioniste, precum şi aplicarea acesteia la teoriile dreptăţii sunt realizate foarte riguros de T. Pogge, în *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989. cap. I, secţiunea 3.

45. M. Sandel, *op. cit.*, p. 1.

46. Desigur, o astfel de cerinţă trimite imediat la ideea de bază a imperativului categoric kantian. Într-una din formulările acestuia, el sună astfel: "acţionează numai conform acelei maxime prin care să poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală" - în I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 39.

47. A se vedea J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", în *Journal of Philosophy*, 77 (September 1980), precum şi J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 89 - 129.

48. J. Rawls, "Justice as Fairness", în *Philosophical Review*, LXVII, no 2 (1958), pp. 164 - 184.

49. J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 61.

50. A se vedea *A Theory of Justice*, paragraful 9, în special pp. 46 - 48.

51. *A Theory of Justice*, p. 47; p. 51.

52. Dworkin însuşi e un adept al unei astfel de teorii: după el, drepturile sunt "atuuri decisive". A se vedea în acest sens cartea sa *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London, 1977.

53. *A Theory of Justice*, p. 16. Trebuie menționat totuși că în lucrările ulterioare Rawls respinge această teză. Cf. "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985) sau *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, Lecture II.

54. A se vedea C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1982; N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1984.

55. Ca să fiu mai precis, se cuvine să menționez că modul în care caracteriza M. Sandel abordările deontologice și pe care l-am menționat mai devreme - anume ideea că "societatea e cel mai bine alcătuită atunci când e guvernată de principii care nu presupun **ele însele** nici o concepție anume asupra a ceea ce e bine" - este, de fapt, aplicată de el **liberalismului deontologic**.

56. Voi urma în cele ce urmează expunerea oferită de St. Mulhall și A. Swift în *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992.

57. *A Theory of Justice*, p. 260.

58. Distincția dintre o abordare de ordinul întâi și una de ordinul doi este explicit formulată în textul lui Sandel cuprins în acest volum.

59. Aici termenul "etică" e luat în înțelesul lui obișnuit, ca de pildă atunci când afirmăm despre cineva: "Este etic ceea ce a făcut", în sensul că "E moral ceea ce a făcut". Prin urmare, "etic" are înțelesul de moral, iar "etica" are înțelesul de "moralitate".

60. A se vedea, de pildă, W.J. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963, pp.78-9. Frankena nu este, în sensul de mai sus, un meta-etician.

61. Pe el, sau alți termeni, ca "bun", "just" etc.

62. Am luat o carte de etică normativă - s-a întâmplat să fie vorba de J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977 - și am extras din ea întrebări ca cele de mai sus.

63. K. Nielsen, "Philosophy Within the Limits of Wide Reflective Equilibrium Alone", în *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 43 (1994), pp.5 - 6. Merită să fie menționata de asemenea o remarcă a lui Stuart Hampshire, luată ca motto al articolului lui Nielsen: "Cele mai multe cărți și articole academice anglo-americane cu privire la filosofia morală sunt ca niște basme, fiindcă din ele absentează realitățile politicii, atât ale celei contemporane cât și ale celei din trecut".

64. O societate bine-ordonată e definită de Rawls cu ajutorul a trei caracteristici: mai întâi, ca e o societate în care fiecare acceptă - și știe că toți ceilalți acceptă - aceleași principii ale dreptății, apoi, se recunoaște în chip

public şi justificat că structura ei de bază (adică instituţiile ei politice şi sociale principale, precum şi modul în care acestea produc un sistem de cooperare) satisface aceste principii; în al treilea rând, cetăţenii acestei societăţi au un simţ al dreptăţii care funcţionează efectiv şi se conformă instituţiilor de bază ale societăţii, pe care le consideră drepte. Cf. *Political Liberalism*, p. 35.

65. *Political Liberalism*, p. 11.

66. *Political Liberalism*, pp. 171 - 172.

67. *Political Liberalism*, p. 135.

68. J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), no 3, p. 231.

69. *Political Liberalism*, p. 154; a se vedea şi pp. 9 - 10; 4.

# DREPTATEA: SOCRATE ŞI THRASYMACHOS

**Hanna F. Pitkin**

Să analizăm controversa narată de Platon în Cartea I a dialogului *Republica,* între Socrate şi sofistul Thrasymachos, în legătură cu problema centrală a întregului dialog: ce este dreptatea? Thrasymachos nu şovăie să ofere un răspuns rămas celebru: "dreptatea este folosul celui mai tare", al cărui înţeles îl specifică apoi în sensul că în orice societate normele şi standardele care definesc ce este drept şi ce este nedrept sunt stabilite de către clasa dominantă, cel mai puternic grup din societate acţionând în folosul propriu[1]. Socrate nu îşi va exprima punctul de vedere decât mult mai târziu; când o va face, îl va formula în nenumărate feluri diferite, dar înrudite. Pentru scopurile noastre, ele trebuie însumate cu aproximaţie în formula: "Dreptatea este să nu posezi şi să nu faci decât ceea ce este al tău şi îţi este propriu"[2]. Socrate şi Thrasymachos sunt într-un dezacord fundamental. Cu toate acestea, reflecţia ulterioară dezvăluie faptul că prăpastia dintre ei este **atât de** adâncă încât, de fapt, nu se contrazic deloc. Mai degrabă, ei par să se refere şi să răspundă la două întrebări diferite, iar în argumentele lor nu există niciodată vreun punct de convergenţă.

Socrate şi Thrasymachos înţeleg întrebarea: "ce este dreptatea?" în feluri deosebite. Fiecare în parte insistă asupra faptului că interpretarea sa se referă la ceea ce este realmente "dreptatea" în sine, spre deosebire de convenţiile verbale sau de obişnuitele supoziţii superficiale ale oamenilor. Totuşi, această diferenţă s-ar putea caracteriza cu mai multă acurateţe în următorul fel: Socrate răspunde la întrebare ca şi cum ar fi vorba despre înţelesul cuvântului "dreptate", sau cel puţin am putea admite că răspunsul său este o definiţie plauzibilă. Acest lucru nu este valabil şi pentru răspunsul lui Thrasymachos. El nu formulează o frază mai mult sau mai puţin sinonimă cu termenul "dreptate", ci face într-un fel o observaţie sociologică despre ceea ce oamenii numesc "drept" sau "nedrept". Cuvântul "dreptate" nu înseamnă "folosul celui mai tare", iar Thrasymachos nici nu lasă să se înţeleagă că ar putea să însemne aşa ceva. El încearcă să spună ceva în legătură cu obiectele sau situaţiile pe care lumea le consideră "drepte". Dimpotrivă, Socrate se străduieşte să arate ce anume spun oamenii despre un lucru atunci când îl numesc "drept", ceea ce afirmă ei **atunci când** îl numesc astfel.

Bineînţeles că atât Socrate, cât şi Thrasymachos pot să greşească, chiar şi la propriul nivel. Cuvântul "dreptate" ar putea să nu însemne

deloc "să nu posezi şi să nu faci decât ceea ce este al tău şi îţi este propriu", iar normele şi standardele oamenilor ar putea, de fapt, să nu fie definite de nici o elită. Dar este de asemenea posibil ca amândoi să aibă dreptate. Ar fi aşa dacă oamenii ar fi atât de civilizaţi încât să ia în considerare numai acele lucruri care exemplifică "ceea ce posedă şi le este propriu", lucru care de fapt ar fi în folosul celor puternici, al elitei conducătoare a societăţii. Dar este aceasta o presupoziţie inteligibilă? Dacă oamenii ar folosi cuvintele "drept" sau "nedrept" aşa cum a făcut-o Thrasymachos, atunci **mai pot** acele cuvinte să însemne ceea ce înţelege Socrate prin ele?

Aceste probleme nu sunt banale, iar semnificaţia lor nu se limitează nici ea la contextul Greciei Antice. Disputa dintre Socrate şi Thrasymachos îşi are corespondentele ei moderne, centrale în chestiuni sociale şi politice. La rândul lor, şi versiunile moderne lasă impresia că ambele părţi au ceva important de spus, dar că argumentele lor nu converg pe deplin. Cel mai marcant descendent modern al lui Thrasymachos este doctrina marxistă a ideologiei şi falsei conştiinţe. Conform acestei doctrine, cultura umană constituie numai o reflectare, o suprastructură susţinută de baza economică a societăţii; sensurile, valorile şi standardele acceptate, configurate în cultură, reprezintă de fapt o reflectare a intereselor de clasă. Astfel, ceea ce oamenii numesc "drept", "frumos" sau "bine" este în realitate determinat de ceea ce este în interesul clasei dominante în orice societate. "Ideile dominante ale unei epoci au fost întotdeauna ideile clasei dominante."[3] Fiecare clasă dominantă este sclava propriei "false înţelegeri egoiste" care o face să "transforme în legi eterne ale naturii şi raţiunii relaţiile sociale care au rezultat din "modurile de producţie şi formele de proprietate specifice acelei epoci[4]. Ca şi Thrasymachos, Marx ne învaţă că ceea ce oamenii numesc "drept" este în realitate numai în interesul clasei dominante.

Dar Socrate reapare şi el, deghizat în, de exemplu, Karl Barth, care susţine că nici un astfel de argument demitizant nu poate distruge **ideile** de dreptate, adevăr, frumuseţe sau bine, idei despre care vorbesc oamenii atunci când consideră că anumite lucruri sunt drepte, adevărate, frumoase sau bune. Pentru că, "ceea ce înţelegem prin ideea de dreptate sau de adevăr nu poate fi subminat demonstrându-se că ceea ce a fost considerat ca drept sau adevărat în cazuri concrete a fost doar o sedimentare a privilegiului politic şi economic al unei anumite clase sociale. Chiar dacă se poate arăta că interesele, cele determinate de raporturi personale şi cele determinate de relaţii de clasă, exercită o

influenţă de necontestat asupra a ceea ce oamenii consideră că este o măsură a dreptăţii sau a adevărului, totuşi această dependenţă nu viciază faptul că, oricum a fost luată ordinea considerată dreaptă, aceasta este cu siguranţă o ordine **dreaptă.**"[5] Cu alte cuvinte, chiar dacă tot ceea ce ei consideră ca drept este cu adevărat în fólosul celor puternici, atunci când îl numesc "drept" ei nu înţeleg prin aceasta că este în folosul celor puternici. Mai curând, ei doresc să invoce ideea (socratică) de dreptate.

Un alt mod de a gândi controversa dintre Socrate şi Thrasymachos priveşte disputa din domeniul jurisprudenţei dintre idealismul şi realismul juridic. Idealistul juridic susţine că legea este o colecţie ideală de norme, structurate într-un sistem deductiv, împreună cu deciziile care sunt derivate corect din ele. Nici o "lege" neconstituţională sau "hotărâre" lipsită de consistenţă nu poate fi inclusă în acest sistem. Din această perspectivă, legea este ceea ce călăuzeşte un judecător în luarea deciziilor corecte - iar această concepţie este relativ conformă cu interpretarea socratică a dreptăţii. Realistul juridic susţine, în schimb, că toate acestea sunt o abstracţie lipsită de sens; legea constituie în realitate ceea ce spune şi decide judeătorul: bine sau rău, consistent sau nu. Ea se descoperă prin studierea comportamentului judecătorilor; este ceea ce le ghidează deciziile lor reale. Din acest punct de vedere, legea este acel ceva cu care se confruntă la tribunal avocaţii şi cei implicaţi într-un proces - iar această concepţie este relativ conformă cu teoria lui Thrasymachos asupra dreptăţii.

Disputa aminteşte de asemenea de anumite probleme fundamentale de natură metodologică din ştiinţele sociale. Cercetătorul din ştiinţele sociale care se situează de partea lui Thrasymachos va explica, la fel ca Marx şi Durkheim, că ideile oamenilor despre ei înşişi nu trebuie să fie luate ca atare. "Aşa cum un individ oarecare nu poate fi judecat după ceea ce gândeşte despre sine", nici ştiinţa socială nu poate înţelege o societate "prin prisma conştiinţei sale; dimpotrivă, această conştiinţă trebuie explicată" la rândul ei[6]. Viaţa socială este explicată ştiinţific dacă este descifrată "nu prin noţiunile celor care participă la ea, ci prin cauze mai profunde care nu sunt percepute de conştiinţă"[7]. Replica socratică pare să fie aceea că acţiunile umane sunt înţelese numai prin intenţiile şi motivele agenţilor, în termenii conceptelor şi normelor acestora din urmă. Această orientare va pune accent asupra empatiei şi a lui Verstehen, ca instrumente ale studiului fiinţei umane - o abordare mai degrabă fenomenologică decât behavioristă. Fiecare tabără este convinsă de dreptatea sa. Astfel, de exemplu, Ludwig Feuerbach a susţinut că zeii sunt realmente nimic altceva decât creaţii umane,

proiecţii ale celor mai profunde valori, speranţe şi nevoi umane[8]. Un teolog modern va răspunde probabil că zeii nu constituie nimic de acest gen: "Dumnezeu" înseamnă cu totul altceva. "Este o aberaţie să se presupună că, atunci când spui ceva despre Dumnezeu, ceea ce 'vrei de fapt să spui' este ceva despre oameni."[9] Aşadar, disputa dintre Socrate şi Thrasymachos pare să exemplifice o chestiune importantă şi cuprinzătoare, a cărei natură dorim să o înţelegem mai bine[10]. În ce constă dezacordul lor? În privinţa cuvintelor? Faptelor? Valorilor? Dacă este într-adevăr posibil ca ambii să aibă dreptate, atunci de ce par să se contrazică? Cum oare s-ar putea formula o doctrină unitară care să îmbrăţişeze simultan ambele adevăruri? De remarcat că aceste întrebări sunt multiple şi intercorelate, şi nu m-am simţit capabilă să le tratez într-o manieră atât de riguroasă şi limpede pe cât mi-aş fi dorit.

## ÎNŢELES ŞI APLICARE

Cei care sunt fascinaţi de limbaj ar putea presupune la început, aşa cum am făcut şi eu, că Socrate şi Thrasymachos nu sunt de acord asupra înţelesului cuvântului "dreptate", aşa încât disputa lor ar putea fi eliminată printr-un studiu al limbii vorbite în Grecia Antică (iar controversele moderne corespunzătoare, prin filosofia limbajului comun). Atunci motivul dezacordului lor ar putea fi faptul că ei utilizează două tipuri diferite de definiţie. Această idee este susţinută de Aristotel, care în tratatul *De Anima* menţionează două feluri de a defini termenii, feluri care seamănă foarte mult cu cele două poziţii contradictorii cu privire la dreptate. El distinge între definiţii fizice, întrebuinţate de naturalişti, şi definiţii dialectice, folosite de filosofi. Fie întrebarea: "ce este mânia?" Unul o defineşte ca pe o dorinţă de reacţie la o suferinţă sau ceva asemănător, pe când celălalt, ca pe o fierbere pricinuită de încălzirea sângelui din jurul inimii. Dintre aceştia, unul stăruie asupra materiei, iar celălalt asupra formei şi noţiunii definitorii."[11] În mod similar, Aristotel afirmă că, dacă se pune întrebarea: "ce este o casă?" filosoful va răspunde: "un adăpost care împiedică pieirea omului din cauza vântului, ploilor, şi a arşiţei", în timp ce naturalistul va răspunde că: "e construită din pietre, cărămizi şi cherestea."

Dar Socrate şi Thrasymachos nu propun două definiţii rivale ale termenului "dreptate". Aşa cum am remarcat deja, cuvântul "dreptate" nu **înseamnă** "folosul celui mai tare", iar Thrasymachos nu lasă

niciodată să se înţeleagă că ar putea să însemne acest lucru. Şi, la drept vorbind, nimeni n-ar defini cuvântul "casă" ca însemnând "pietre, cărămizi şi cherestea", nici măcar un naturalist (la fel cum nici un biolog nu va defini termenul "celulă" ca însemnând "carbon şi oxigen plus hidrogen şi azot"). Casele sunt construite din piatră şi cherestea, dar nu acestea constituie înţelesul cuvântului "casă". Şi, deşi Thrasymachos ne spune ceva (adevărat sau fals) despre dreptate, el nu dă o definiţie a cuvântului. Înţelesul unui cuvânt, am mai spus, îl găsim într-un bun dicţionar, fiind un alt cuvânt sau o expresie cu care acesta poate fi substituit. Înţelesul cuvântului "dreptate" are legătură cu ceea ce oamenii intenţionează să comunice rostindu-l, şi nu cu trăsăturile fenomenelor despre care vorbesc prin acest cuvânt. În ce priveşte înţelesul termenului "dreptate", în mare ceea ce spune Socrate este corect. Dar atunci în ce privinţă ar mai putea fi corect ceea ce spune Thrasymachos?

Din perspectiva filosofiei moderne, s-ar putea trasa o distincţie între "conotaţie" şi "denotaţie" şi explica faptul că Socrate este preocupat de primul aspect, în timp ce Thrasymachos e preocupat de cel de-al doilea[12]. Dar această distincţie ar putea să ne inducă în eroare şi să nu ne fie de un real ajutor în momentul de faţă. Deoarece, chiar dacă s-ar putea argumenta că pe Thrasymachos nu-l interesează conotaţia, cu alte cuvinte, înţelesul cuvântului "dreptate", nu s-ar putea susţine că pe Socrate nu-l interesează denotaţia aceluiaşi termen. Dacă Socrate are dreptate referitor la ceea ce înseamnă acest cuvânt, el nu greşeşte nici în privinţa conotaţiei, nici a denotaţiei; în acest caz, cuvântul nu poate avea denotaţia indicată de Thrasymachos.

> Atunci, poate că Thrasymachos ne spune ceva nou cu privire la fenomenele pe care le considerăm drepte, ceva ce nu observaserăm până atunci şi care în consecinţă nu făcea parte din definiţia noastră a termenului "dreptate", nefiind inclus în ceea ce dorim să spunem când spunem că acele fenomene sunt drepte. Această ipoteză este plauzibilă dacă luăm în considerare unele exemple din domeniul descoperirilor ştiinţifice, când aflăm ceva cu totul inedit (sau măcar nou pentru o cultură specifică) despre o anumită clasă de fenomene. Descoperim că pământul nu este plat, ci sferic; iar în procesul asimilării acestei descoperiri conceptul nostru de pământ se modifică, la fel şi înţelesul cuvântului "pământ". Wittgenstein ne atrage atenţia asupra "fluctuaţiei definiţiilor ştiinţifice: ceea ce astăzi este considerat ca ceva concomitent observat cu un fenomen, mâine va fi folosit la definirea acestuia."[13]. Astfel, s-ar părea că Thrasymachos a remarcat vreun factor concomitent, neobservat până atunci, cu fenomenele pe care le numim"drepte": că acestea sunt întotdeauna în interesul elitelor dominante. El propune, aşa cum se exprimă un comentator, "o importantă generalizare"

bazată pe "fapte presupuse, de ordin psihologic şi politic", fapte legate de fenomenele pe care ceilalţi oameni le numesc "drepte"[14]. Încă o dată apare tentaţia de a afirma că, în vreme ce Socrate se referă la înţelesul cuvântului, Thrasymachos vizează aplicarea lui, anume modul în care oamenii îl întrebuinţează.

Dar o perspectivă wittgensteiniană nu pare să permită acest tip de dihotomie la care am ajuns, între înţelesul (socratic) al cuvântului şi observaţiile lui Thrasyhimachos cu privire la aplicarea sau folosirea lui. Wittgenstein arată că în cele mai multe cazuri înţelesul unui cuvânt este însăşi utilizarea lui; dacă noi întâmpinăm dificultăţi conceptuale cu privire la înţelesul unui cuvânt, ar trebui să ne aplecăm asupra folosirii lui; faptul că înţelesul este învăţat din întrebuinţarea cuvântului reprezintă o abstractizare a acesteia. Dacă Wittgenstein are dreptate în acest sens, atunci cu siguranţă că Thrasymachos şi Socrate trebuie, până la urmă, să aibă în vedere aceeaşi întrebare şi, în consecinţă, nu pot amândoi să aibă dreptate.

Am putea gândi problema în termenii învăţării limbajului. Să presupunem că ar exista o societate în care teza lui Thrasymachos ar fi adevărată: sunt apreciate ca "drepte" acele şi numai acele situaţii care servesc de fapt interesele elitei conducătoare. Ar putea un copil educat în acea societate să înveţe vreodată înţelesul socratic al cuvântului "dreptate", sau ar ajunge în final să gândească că termenul "dreptate" este sinonim cu expresia "în interesul elitei conducătoare"? Şi, dacă ar putea învăţa înţelesul socratic al acestui cuvânt, cum se va desfăşura acest proces de învăţare, cum ar putea el să fie explicat? Dacă Thrasymachos are dreptate în privinţa utilizării cuvântului, cum ar putea Socrate să descopere existenţa vreunui înţeles în contradicţie cu aceasta?

Această problemă l-a frământat în principal pe Platon însuşi, şi chiar s-ar putea argumenta că el a inventat o întreagă metafizică pentru a o soluţiona. Pentru că, dacă Socrate are dreptate în privinţa înţelesului, iar Thrasymachos are un punct de vedere sociologic valid referitor la modul în care este întrebuinţat cuvântul, atunci cum am mai putea descoperi ce înseamnă cuvântul "în sens socratic"? Tot ce mai întâlnim este "coruptul" uzaj thrasymachean. În general, Platon credea că toate conceptele noastre sunt întrupate imperfect în obiectele sau situaţiile la care ne referim când le întrebuinţăm. Nici un lucru frumos nu atinge perfecţiunea de a fi frumos, nici un triunghi nu este un triunghi perfect, nici o pereche de lucruri asemănătoare nu sunt perfect similare; nici un pat nu are toate caracteristicile specifice unui pat, fără a avea şi unele irelevante - şi aşa mai departe. Dar atunci cum de reuşim să învăţăm ce

înseamnă "pat" sau "frumos", când putem apela doar la experienţa noastră confuză, eclectică, falibilă, deficientă? Răspunsul lui Platon s-a întemeiat pe tărâmul formelor, laolaltă cu doctrinele reîncarnării şi reminiscenţei.

Acela căruia îi este greu să accepte această metafizică ar putea găsi mai potrivită abordarea wittgensteiniană, ale cărei elemente de bază ne sunt de-acum accesibile şi trebuie doar să le sistematizăm. Aşa cum ni se întâmplă foarte des, presupunerea faptului că termenul "dreptate" constituie o etichetă pentru o anumită clasă de fenomene ne dă senzaţia existenţei unei probleme sau dificultăţi şi că Thrasymachos şi Socrate trebuie aşadar că se contrazic în ce priveşte respectiva clasă de fenomene. Dar atunci, într-adevăr, nu se poate ca nici unul să nu greşească. Dar cuvântul "dreptate" este mai mult decât o simplă etichetă, funcţionează în multe alte jocuri de limbaj, nu este învăţat într-un mod ostensiv, de la un adult care arată cu degetul şi spune unui copil: "Aceasta este dreptatea". Înţelesul termenului "dreptate" nu se învaţă - sau nu se învaţă în primul rând - prin observarea unor caracteristici comune ale acelor fenomene pe care le numim "drepte", ci prin observarea trăsăturilor comune ale situaţiilor de vorbire în care este folosită această familie de cuvinte, ale contextelor lor verbale şi mundane. Din punct de vedere verbal, aceasta implică faptul că înţelesul cuvântului "dreptate" este învăţat nu numai din contexte în care ceva este socotit drept sau nedrept, ci şi în cazurile în care se face cuiva o nedreptate, în care sunteţi pe drept răsplătiţi, în care cineva are dreptate să facă o acţiune, în care se acţionează pentru o cauză dreptă şi aşa mai departe. Din punct de vedere mundan, aceasta implică faptul că înţelesul termenului "dreptate" este deprins prin observarea tipurilor de situaţii în care intră în joc diferitele componente ale familiei de cuvinte, a tipurilor de modificări aduse de ele în cursul acţiunii, a influenţei exercitate de ele ori a relaţiilor pe care acestea le generează, - pe scurt, a funcţiilor lor de semnalizare. La fel ca, de exemplu, înţelesul cuvântului "ploaie", înţelesul cuvântului "dreptate" poate fi învăţat tot atât de mult din ceea ce facem legat de "el" precum şi din ce exprimă "el". Ca şi înţelesul cuvântului "Dumnezeu", acesta poate fi învăţat fie şi atunci când nu avem niciodată experienţa fenomenului sau o avem parţial, ori imperfect.

Aceeaşi problemă pe care am analizat-o în termeni de învăţare a limbajului apare de asemenea în contextul traducerii radicale, când avem de-a face cu o limbă străină fără să apelăm la un translator sau la un

dicţionar. Să presupunem că un antropolog ar da întâmplător peste o societate unde teza lui Thrasymachos este realmente adevărată: sunt socotite drepte numai şi numai acele lucruri care sunt în interesul elitei conducătoare. Va traduce el cuvântul respectiv din limba indigenilor cu termenul "dreptate" sau cu expresia "în interesul elitei conducătoare"? Iar dacă decide să-l traducă prin "dreptate", cum a descoperit el că acela este înţelesul corect? Şi aici răspunsul depinde de prototipul general al limbajului şi vieţii indigenilor. Aşa cum arată Wittgenstein, "faptul că un cuvânt din limba tribului nostru este tradus în mod corect sau nu [...] depinde de rolul pe care acest cuvânt îl joacă în întreaga viaţă a tribului; de împrejurările în care este folosit, de expresiile emoţionale care îl însoţesc în general, de ideile pe care le trezeşte sau le sugerează de obicei rostirea lui etc. etc. Obişnuiţi-vă să vă puneţi următoarea întrebare, ca pe un exerciţiu: în care din cazuri aţi spune că un anumit cuvânt a fost rostit de membrii tribului în semn de salut?"[15]

Învăţăm înţelesul cuvântului şi descoperim modalitatea de a-l traduce din întregul mod în care el este întrebuinţat, atât din contextul verbal, cât şi din cel mundan în care acesta şi alte cuvinte înrudite cu el sunt folosite. Poziţia corectă atât în privinţa înţelesului cuvântului "dreptate", cât şi în privinţa tuturor modurilor lui de întrebuinţare este a lui Socrate; înţelesul şi utilizarea unui cuvânt sunt legate între ele. Dar aceasta ridică încă o dată chestiunea în ce sens ar putea fi corectă şi poziţia lui Thrasymachos. Acum poziţia lui pare să fie corectă numai cu privire la o mică parte a întrebuinţării cuvântului sau a gramaticii acestuia, cu privire la anumite caracteristici comune ale fenomenelor etichetate ca "drepte", când acel cuvânt este folosit pentru a eticheta. Dar atunci cu siguranţă ceea ce ne arată el este o **discrepanţă** existentă în interiorul gramaticii cuvântului, între înţelesul cuvântului "dreptate" şi propriile noastre standarde privind aplicarea lui în scopul etichetării. Dacă poziţia lui Thrasymachos este corectă, lucrurile pe care le numim "drepte" **nu** sunt astfel, sau există cel puţin un motiv serios de a ne îndoi de faptul că sunt astfel. Nu vom fi pe calea rezolvării acestei probleme până când nu vom putea oferi o explicaţie a acestui tip de discrepanţă şi, de asemenea, nu vom putea explica de ce poziţia lui Thrasymachos este atât de influentă - dacă într-adevăr ea nu este cea corectă nici în ce priveşte înţelesul şi nici în ce priveşte folosirea cuvântului "dreptate".

## CEEA CE "ESTE" ŞI CEEA CE "TREBUIE"

În mod obişnuit, ştiinţa politică contemporană oferă un răspuns

categoric la întrebarea despre natura disputei dintre Socrate şi Thrasymachos: ultimul se referă la ceea ce este, iar primul la ceea ce ar trebui să fie. Robert Dahl, de exemplu, interpretează prima carte a dialogului *Republica* în următorul mod: cei doi greci "discută în paralel" pentru că " Socrate aducea un argument **normativ**, pe când Thrasymachos oferea unul **empiric**. "[16] Or, această aserţiune ar putea să însemne că Socrate este interesat de ceea ce ar trebui să fie dreptatea, iar Thrasymachos - de ceea ce este ea în realitate. Dar amândoi pretind că răspund la întrebarea: "ce **este** dreptatea?". Dacă Socrate realmente ar intenţiona să modifice conceptul, să revizuiască ceea ce este acum dreptatea, transformând-o în ceea ce ar trebui să fie, am fi îndreptăţiţi să-l întrebăm pe baza căror standarde ideea de dreptate pe care o propune este mai bună decât cea actuală. De ce o numeşte "dreptate"? Dar este limpede că nu despre aşa ceva este vorba în dialogul *Republica*. Socrate nu se străduieşte să modifice un concept; el credea despre concepte că acestea sunt fiinţe absolute şi neschimbătoare, corespunzând unor forme eterne. El consideră că definiţia sa ne spune exact ce este în realitate dreptatea, ceea ce înseamnă ca atare acest cuvânt.

Dar Dahl nu a intenţionat să susţină că Socrate se referă la ceea ce ar trebui să fie dreptatea; el a încercat să caracterizeze manierele diferite în care Socrate şi Thrasymachos abordează întrebarea: "ce este dreptatea?". Analizând împreună această problemă, spune Dahl, "Socrate răspunde la efortul lui Thrasymachos de a descrie modul în care în general conducătorii acţionează **efectiv**, arătând cum **ar trebui** să acţioneze bunii conducători."[17] Este foarte adevărat că statul imaginar pe care îl edifică Socrate în dialogul *Republica* nu reprezintă o descriere a vreunui stat existent şi că el îl consideră ca pe un ideal dezirabil. Este la fel de adevărat că Thrasymachos se străduieşte să descrie maniera în care conducătorii se manifestă în toate societăţile. De altfel, Socrate ar accepta, probabil, descrierea lui Thrasymachos; iar dacă Thrasymachos este înţelept şi cinstit, el va fi de acord că idealul lui Socrate exemplifică ceea ce majoritatea oamenilor înţeleg prin termenul "dreptate". S-ar părea deci că poziţiile ambilor pot fi corecte, ba chiar că cei doi pot fi de acord, dat fiind că unul se referă la cum stau lucrurile, iar celălalt la un ideal. Atunci de ce discută în contradictoriu?

Ni-i imaginăm ca fiind în acord asupra sensului unui cuvânt şi asupra faptelor referitoare la conduita politică. Dar acum, poziţia căruia dintre ei este corectă referitor la ce este dreptatea? Depinde oare răspunsul la această întrebare de înţelesul unui cuvânt sau de faptele

vieţii politice? Nu ar trebui să răspundem: de amândouă? Dar ei par să se situeze pe poziţii incompatibile. Dahl spune că Thrasymachos se ocupă de faptele referitoare la maniera în care acţionează conducătorii. Însă dacă din observaţiile sale Thrasymachos trage concluzia că dreptatea este totuna cu folosul celui puternic, zicând că: "Peste tot văd oameni care urmăresc să obţină putere şi propriul folos în numele dreptăţii", Socrate va răspunde: "Ceea ce ai examinat sunt exemple de nedreptate, ipocrizie şi corupţie, săvârşite în numele dreptăţii. Pentru a învăţa ce este dreptatea trebuie să întrebi ce înseamnă aceasta, în numele cărui lucru sunt comise aceste fapte."

Faptele empirice vor fi relevante în ce priveşte această întrebare numai dacă sunt într-adevăr fapte legate de **dreptate**; investigaţia empirică presupune definiţia conceptuală. Thrasymachos poate descoperi un nou fapt referitor la acele lucruri denumite "drepte" numai dacă, în primul rând, el poate să identifice acele lucruri. Or, nu depinde identificarea lor de înţelesul cuvântului "dreptate"? Uneori, o asemenea identificare este simplu de făcut şi relativ independentă de înţelesul cuvintelor. Voi prelua un exemplu al lui Frege: spunem că "Luceafărul de seară este realmente planeta Venus" e o descoperire factuală. Ar fi absurd din partea lui Socrate să răspundă că această propoziţie este falsă pentru că termenul "luceafăr" nu înseamnă "planetă". Sensul descoperirii constă în special în faptul că în măsura în care înţelesul cuvântului "luceafăr" este cel de stea, atunci acesta s-a dovedit inadecvat obiectului de acolo, din cer, care de fapt este o planetă. Dar un asemenea exemplu depinde de o identificare clară a "obiectului de acolo", independent de înţelesul vechiului concept. Măsura în care observaţiile lui Thrasymachos referitoare la modul în care acţionează conducătorii sunt relevante sau nu în privinţa întrebării respective depinde de ce înseamnă cuvântul "dreptate". Acelaşi lucru este valabil şi pentru Socrate. Dahl susţine că el se gândeşte la modul în care ar trebui să procedeze conducătorii. Şi aşa şi este, de vreme ce conducătorii ar trebui să procedeze drept. Dar am putea spune la fel de bine că Socrate ne arată modul în care acţionează de fapt conducătorii, **când** acţionează drept. Aceasta este o chestiune referitoare la fapte, la ceea ce este - şi nu numai la ceea ce ar trebui să fie. De altfel, şi concepţia lui Thrasymachos vizează felul în care ar trebui să procedeze bunii conducători.

Deşi avem de-a face cu o controversă, nu este vorba aici de ceea ce se întâmplă în realitate versus ceea ce ar trebui să fie şi nici de fapte reale versus valori. Ambii protagonişti intenţionează să ne arate ce este

dreptatea, cu alte cuvinte ce fac de fapt oamenii când acţionează conform acesteia; iar lucrul acesta are implicaţii clare asupra conduitei politice corecte. S-ar putea spune că Thrasymachos vorbeşte despre fapte pe care oamenii le consideră drepte, iar Socrate despre ce ar trebui să considere ei ca drept din perspectiva sensului termenului "dreptate". Dar înţelesul cuvântului "dreptate" depinde de faptele ce ţin de gramatica lui, astfel că avem de-a face cu o dispută privitoare la fapte reale, la implicaţiile a două tipuri diferite de fapte. Ea depinde de existenţa unei inconsistenţe în gramatica termenului "dreptate", între ceea ce oamenii consideră că este drept şi ceea ce înseamnă cuvântul. E caracteristic acestui cuvânt că permite un asemenea gen de inconsistenţă. Nici unul dintre polii acestei contradicţii nu trebuie să aibă un caracter subiectiv sau idealist, şi ambii se bazează realmente pe observarea întrebuinţării cuvântului respectiv.

## INTERIORITATE ŞI EXTERIORITATE

Un alt mod de a vorbi despre controversa dintre Thrasymachos şi Socrate ar fi în termeni de interioritate şi exterioritate. Poziţia lui Thrasymachos ne impresionează prin aceea că într-un anumit sens este în afara premiselor acceptate, demitizând şi punând sub semnul întrebării presupoziţiile, observând ceea ce spun alţii, ca şi cum ar aparţine unei alte lumi. Socrate, prin contrast, se situează în limitele premiselor tradiţionale, acceptându-le şi afirmându-le. Dar nu este uşor de precizat care este sensul termenilor "exterioritate" şi "interioritate", **în raport cu ce** se situează cei doi, înăuntru şi în afară. O posibilitate ar fi ca poziţia lor să fie legată de cultură şi societate, de valorile şi prejudecăţile Greciei Antice. Thrasymachos se situează în afara acestei culturi, nu dă atenţie acestei false conştiinţe care nu este pusă la îndoială şi asistă cu detaşare la ceea ce fac "indigenii". El observă că ei, de fapt, folosesc cuvântul "dreptate" pentru o anumită clasă de fenomene care întotdeauna se întâmplă să fie în interesul elitei dominante. Dar este limpede că un om nu se poate abstrage la propriu din cultura sa; Thrasymachos vorbeşte şi vede ca un grec al secolului al V-lea. Am putea spune că el încearcă să evadeze din propria lui cultură, dar aceasta nu va fi suficient pentru a explica de ce el ne pare că are ceva important să ne spună. Nu explică de ce presupusa lui descoperire are semnificaţii pentru cultura noastră foarte diferită, de ce poziţia lui este încă viabilă şi în prezent. Desigur, Thrasymachos vrea ca descoperirea lui să se aplice culturilor şi societăţilor din toate timpurile, dar el nu s-a putut

abstrage din societatea umană în întregul ei.

Mai mult, Socrate de asemenea pare să fi ieşit din limitele tradiţiei, deşi într-un mod diferit. El refuză să accepte standardele convenţionale referitoare la tipurile de fenomene sau societăţi care sunt numite "drepte". Chiar dacă cei mai mulţi oameni din jurul lui consideră drepte acele lucruri care de fapt servesc intereselor elitei conducătoare, Socrate refuză să accepte standardele lor. El se agaţă de înţelesul cuvântului "dreptate" şi insistă să cerceteze el însuşi dacă normele convenţionale sunt în concordanţă sau nu cu acesta.

O manieră diferită, dar înrudită de analiză a sensului pe care-l dăm în acest context expresiilor "intrinsec" şi "extrinsec" ar fi în legătură cu însuşi conceptul de dreptate, cu înţelesul, implicaţiile şi presupoziţiile lui. Socrate vorbeşte despre acest concept situându-se în cadrul a ceea ce este presupus ca adevărat despre fenomenele numite "drepte", mai precis faptul că ele trebuie să implice ca fiecare om să facă şi să aibă ceea ce i se potriveşte. El acceptă ca atare intenţia, convenţiile cuvântului - şi le reafirmă. Thrasymachos le respinge sau le ignoră, făcând propriile lui observaţii cu privire la trăsăturile comune ale fenomenelor pe care alţi oameni le numesc "drepte". Aceasta seamănă mai degrabă cu o încercare de a face filosofia limbajului comun realizând un sondaj de opinie publică; iar dificultăţile legate de poziţia lui Thrasymachos sunt similare dificultăţilor ce ţin de abordarea despre care am discutat mai sus. Thrasymachos pare să se situeze în afara cuvântului şi să observe de pe această poziţie modul în care îl întrebuinţează ceilalţi, în vreme ce Socrate chiar îl foloseşte. Dar bineînţeles că aceasta nu poate fi literalmente adevărat. Amândoi utilizează cuvântul. Am putea spune că Socrate vorbeşte situându-se în limitele funcţiilor quasi-performatoare sau de semnalizare ale acestui cuvânt; definiţia socratică a cuvântului este derivată din exigenţa cuprinsă în afirmaţia că un lucru este drept, iar garanţia este oferită de un vorbitor care face această afirmaţie. El însuşi o afirmă, oferă garanţia, îşi asumă responsabilitatea. Thrasymachos foloseşte cuvântul într-un fel care nu antrenează afirmaţia respectivă sau asumarea acelei responsabilităţi; ca şi cum el s-ar limita la funcţiile de denumire ale cuvântului.[18]

Am putea spune că Thrasymachos întrebuinţează cuvântul "dreptate" între ghilimele, ca şi cum ar dori să spună "aşa-numita dreptate", sau "ceea ce alţii numesc 'dreptate'". Când Thrasymachos susţine că dreptatea este echivalentă cu interesul celui puternic, el

foloseşte, mi se pare, cuvântul "dreptate" în acest sens peiorativ, lăsând însă celorlalte cuvinte din propoziţie întreaga lor greutate normativă. El spune că aşa-numita (ceea ce alţii numesc) "dreptate" este de fapt (ceea ce eu, Thrasymachos, numesc) interesul celui puternic. Căci ar fi evident fals să se afirme că ceea ce este cu adevărat drept, în sensul deplin socratic al cuvântului, este întotdeauna în interesul elitei conducătoare. Iar cealaltă alternativă - să se afirme că aşa-numita (ceea ce alţii numesc) "dreptate" este echivalentă cu aşa-numitul (ceea ce alţii numesc) interesul celui puternic - nu intră în intenţia lui Thrasymachos. Între altele, el vrea să spună că ceilalţi, spre deosebire de el, nu sunt conştienţi de această ipocrizie culturală şi că de aceea nu afirmă ceea ce afirmă el. Ca urmare, Thrasymachos refuză să se situeze în limitele conceptului de dreptate şi să preia povara, sarcina a ceea ce este în mod normal garantat sau pretins prin rostirea lui. El ar dori să pună sub semnul întrebării tocmai aceste convenţii.

## ALTE CÂTEVA EXEMPLE

Ştim cu toţii că valorile, standardele şi gusturile diferă de la o cultură umană la alta, astfel că ceea ce serveşte ca exemplu de frumuseţe în cadrul unei anumite culturi poate fi considerat urât în cadrul alteia, iar ceea ce serveşte ca exemplu de dreptate în contextul unei culturi poate fi considerat nedrept în alta. Dar atunci copiii care sunt educaţi în cadrul unor culturi extrem de diferite învaţă oare **acelaşi** concept de frumos sau de dreptate sau concepte diferite? Dacă vom răspunde că plecând de la exemple sistematic diferite ei vor învăţa neapărat concepte diferite, atunci va trebui să nu traducem termenii unei alte culturi prin termenii noştri de "frumuseţe" sau "dreptate". Însă în acest caz afirmaţia noastră iniţială în legătură cu ceea ce "ştim cu toţii" este eronată; celelalte culturi nu sunt în dezacord în ce priveşte ceea ce este drept, ci pur şi simplu nu au deloc un concept al dreptăţii. Dacă, pe de altă parte, insistăm asupra faptului că, plecând de la exemple divergente, copii din culturi diferite pot învăţa acelaşi concept de frumos sau de dreptate, va trebui să explicăm cum este posibil acest lucru. În cuprinsul acestui capitol am sugerat o asemenea explicaţie: înţelesul nu este învăţat pur şi simplu din exemple de etichetare, din simpla observare a unor fenomene pe care oamenii le numesc "drepte", ci din întreaga gramatică a cuvântului, din observarea împrejurărilor în care oamenii rostesc cuvântul "drept". Prin urmare, acelaşi concept poate fi învăţat în

contextul a două culturi diferite, dacă gramatica lui ca întreg rămâne aceeaşi, dacă este întrebuinţat în aceleaşi genuri de jocuri de limbaj - chiar dacă exemplele despre ce este drept şi nedrept sunt foarte diferite.

Trebuie să observăm însă acum că răspunsurile pe care suntem înclinaţi să le dăm unor asemenea întrebări depind în foarte mare măsură de exemplele particulare pe care le analizăm. Răspunsurile vor diferi pentru un concept ca "delicios", faţă de un concept cum este "verde". Aceasta ar trebui, în primul rând, să ne avertizeze să fim precauţi în legătură cu termenul "dreptate"; în al doilea rând, ne-ar putea arăta mai limpede ce trăsături speciale au el şi alte concepte asemenea lui. Să presupunem că efectuăm o anchetă cu scopul de a vedea dacă copii din culturi radical diferite pot învăţa sau nu acelaşi sens al conceptului "delicios" (admiţând bineînţeles că vor învăţa cuvinte diferite, sunete diferite pentru acest concept), chiar dacă îl deprind cu ajutorul unor exemple foarte diferite. Ştim, de exemplu, că eschimoşii consumă substanţe care nouă ne provoacă greaţă şi chiar le savurează. Când un eschimos consideră că bucata lui de grăsime de balenă putrezită este "delicioasă", oare spune acelaşi lucru ca şi un copil american care îşi savurează cornetul lui de îngheţată? Exemplul unui termen ca "delicios" sugerează din plin că răspunsul este afirmativ. Înţelesul acestui cuvânt depinde aproape în întregime de raportul dintre noi şi alimente - de faptul că vrem mai mult, că gazda este încântată, că oferim din ele prietenilor noştri, dar nu şi duşmanilor şi aşa mai departe - dar prea puţin de caracteristicile alimentelor. "Delicios" nu este numele unor alimente, ci un mod de a spune ceva despre acestea - şi anume că au un gust bun. Pentru a descoperi cuvântul indigenilor care este echivalent cu termenul "delicios", un antropolog nu va gusta din hrana lor, ci le va observa comportamentul legat de aceasta. Înţelesul acestui cuvânt pare chiar independent de preferinţele culinare ale unei culturi oarecare. Astfel că dacă înţelegem înţelesul termenului "dreptate" în analogie cu cel al cuvântului "delicios", vom trage concluzia că copiii pot într-adevăr să înveţe acest concept, chiar dacă sunt educaţi într-o cultură ale cărei gusturi, în ce priveşte ceea ce este drept şi nedrept, diferă radical de a noastră.

Dar acum vom pune aceeaşi întrebare în legătură cu un cuvânt precum "verde". La urma urmei, ştim că diferite culturi divizează spectrul culorilor în feluri diferite. Ar putea copii aparţinând unor culturi diferite să înveţe în mod esenţial acelaşi înţeles al termenului "verde", deşi îl învaţă cu ajutorul unor exemple total diferite, astfel încât ceea ce exemplifică culoarea verde într-o cultură să poarte numele unei alte

culori în cealaltă cultură? Aici pare limpede că răspunsul este negativ. Dacă termenul "verde" este învăţat exclusiv cu ajutorul unor exemple de culoare albastră, atunci înţelesul care este învăţat este "albastru", indiferent ce cuvânt este folosit pentru acest înţeles. Iar dacă termenul "verde" este învăţat prin intermediul unor exemple atât de culoare verde, cât şi de culoare albastră, atunci înţelesul care este învăţat nu este echivalent nici cu înţelesul termenului "verde", nici cu al termenului "albastru". Pentru traducerea acelui termen nu am putea pur şi simplu să-l substituim cu cuvântul "verde", existent în limba noastră. Astfel că dacă am înţelege cuvântul "dreptate" luând ca model termenul "verde", vom trage următoarea concluzie: nu are nici un rost să presupunem că ar putea avea acelaşi înţeles în contextul a două culturi în care standardele despre ceea ce este drept diferă total.

Cele două exemple sugerează astfel concluzii contradictorii cu privire la dreptate. Cel al cuvântului "delicios" sugerează că gustul este pe de-a-ntregul independent de înţelesul lui, astfel că tipul de observaţie pe care îl face Thrasymachos (când evidenţiază trăsăturile comune ale lucrurilor pe care oamenii le consideră drepte) pur şi simplu nu ar avea nici o legătură cu tipul de observaţie pe care îl face Socrate (privitor la înţelesul cuvântului "dreptate"). Exemplul termenului "verde" arată că, ori de câte ori diferă standardele, înţelesul trebuie să difere în mod corespunzător; astfel, Socrate şi Thrasymachos nu pot să aibă amândoi dreptate. Am putea simţi în mod intuitiv că termenul "dreptate" trebuie "să se afle undeva la mijloc", între cuvinte ca "delicios" şi cuvinte ca "verde", având un caracter mai obiectiv decât primul şi ceva mai subiectiv (sau quasi-performativ) decât ultimul. Dar răspunsul intuitiv trece cu vederea o trăsătură a conceptului de dreptate care lipseşte din ambele exemple: semnificaţia standardelor.

Fiind dată o substanţă comestibilă oarecare, putem accepta că o cultură particulară o consideră delicioasă dacă vedem că acei oameni doresc să mai guste din ea, o oferă prietenilor lor şi aşa mai departe. Dar nu acesta este cazul cu exemplele de dreptate şi nedreptate. Putem accepta o anumită libertate de opţiune pentru standardele sau culturile diferite; dar nu **orice** standarde se vor defini ca standarde ale dreptăţii şi nu orice fel de exemplu va fi un exemplu de dreptate. Dacă un vorbitor al unei limbi consideră dreaptă o anumită situaţie, el trebuie în principiu să fie pregătit să ne ilustreze **în ce fel anume** este ea dreaptă, ce anume o face să fie ca atare. Nu avem însă aşteptări similare în legătură cu termenii "delicios" sau "verde". Spre deosebire de cuvântul

"delicios", cel de "dreptate" nu se referă numai la o chestiune de tradiţie culturală sau de gust personal, ci implică standarde de justificare. Spre deosebire de cuvântul "verde" el permite un anumit gen de divergenţă care nu are nici un caracter pur verbal (nu e vorba de definiţii diferite) şi nici unul pur factual (nu e vorba de percepţii diferite ). Deşi unele dintre disputele noastre cu privire la dreptate pot rezulta din dezacorduri referitoare la înţelesul cuvântului iar altele pot proveni din dezacorduri cu privire la unele fapte sau o anumită situaţie, multe au legătură cu diferenţele existente în standardele noastre care stabilesc ceea ce este drept. Astfel, în ce priveşte un concept ca cel de dreptate are sens să presupunem că ar putea exista un gol, o discrepanţă, un conflict între înţelesul socratic întemeiat pe gramatica cuvântului şi maniera thrasymaheană de întrebuinţare a acestuia, bazată pe standardele oamenilor. Aceasta nu are însă nici un sens dacă ne referim la termenul "delicios", pentru că golul este prea mare pentru a putea fi vorba de un conflict; şi nu are sens nici în privinţa cuvântului "verde", deoarece în acest caz nu poate exista vreun gol între înţeles şi standarde.

S-ar părea că un concept cum este cel de dreptate se formează din cu totul alte tipuri de jocuri de limbaj, ba chiar din cu totul alte regiuni ale limbajului decât termenii "delicios" şi "verde"; astfel, soluţia acestei dificultăţi conceptuale legată de el va îmbrăca o cu totul altă formă. Wittgenstein a sugerat odată că s-ar putea divide o carte de filosofie în secţiuni, pe diferite "genuri de cuvinte" (regiuni ale limbajului?). "Am vorbi ore în şir despre verbele "a vedea", "a simţi" etc., verbe ce descriu experienţa personală. Am ajunge la un gen aparte de confuzie sau confuzii pe care le aduc cu ele toate aceste cuvinte. Un alt capitol ar fi cele despre numerale - aici ar surveni un alt gen de confuzii, apoi un alt capitol despre "toţi", "oricare", "unii" etc. - încă un gen; un capitol despre "tu", "eu" - încă un gen; un capitol despre "frumos", "bun" - încă un gen. Ajungem de fiecare dată la un nou grup de confuzii; limbajul ne joacă mereu feste cu totul noi."[19]

## "A ARĂTA ÎN CE FEL ANUME ESTE DREPT"

Aşadar, dreptatea nu se află în centrul unui continuum de chestiuni subiective de gust şi chestiuni obiective de fapt; ea este concept de un cu totul alt gen, unul care implică standarde şi posibilitatea de judecare şi de justificare. În parte, standardele noastre cu privire la ce este drept şi nedrept sunt evident învăţate; dar, de asemenea, ele sunt supuse

modificării la propria alegere. În măsura în care sunt învăţate, sunt învăţate în acelaşi fel, în acelaşi proces în care învăţăm înţelesurile cuvintelor şi natura lumii. Pentru a învăţa un concept cum este cel de dreptate, copilul nu trebuie să stăpânească perfect numai două variabile sau dimensiuni care variază, ci trei: înţelesul cuvântului, faptele lumii şi standardele după care ceva este considerat drept.

În mod corespunzător, traducerea radicală a unui termen precum "dreptatea" pune dificultăţi din perspectiva nu a două, ci a trei dimensiuni. Să considerăm un exemplu oferit de Weldon, care are un caracter bizar, dat fiind că este atât de dificil de imaginat ca petrecându-se în mod natural, dar care este totuşi instructiv prin bizareria lui. Weldon ne invită "să presupunem că în Germania nazistă v-aţi propus să descoperiţi echivalentele din limba germană pentru următoarele cuvinte de apreciere din limba română : 'bun', 'cinstit', 'demn de laudă', 'trădător' etc. Aţi fi aflat că utilizarea corectă era 'schön', 'ehrlich', 'ehrenwert', 'unehrlich' etc. Pe urmă aţi fi descoperit că termenii din limba germană sunt însoţiţi de aceleaşi licenţe în ce priveşte inferenţa lor ca şi cuvintele din limba română. Dacă aţi fi **ehrlich**, probabil că aţi obţine o decoraţie, dacă aţi fi **unehrlich**, probabil aţi ajunge într-un lagăr de concentrare. Până acum, toate bune. Dar, să zicem că apoi aţi întâlni un agent S.A. (sau mai mulţi), care bătea(u) un evreu şi aţi exclama: 'Das ist verbrecherisch.' Profesorul dumneavoastră ar fi spus: 'Durchaus nicht verbrecherisch. Eine ehrenwerte Tat.' Şi atunci ce-aţi mai zice? Aţi putea accepta această corecţie în acelaşi fel în care de obicei acceptaţi unele corecţii legate de vocabular, de pildă când ziceţi: 'Noi nu le spunem cozondraci, le spunem bretele; iar celor cărora voi le spuneţi bretele, noi le spunem jartiere'. Dar dacă aţi face-o, prietenii dumneavoastră n-ar exclama: 'Ai învăţat foarte bine limba germană!' Ci ar zice: Eşti un mincinos şi un ipocrit. Ştii bine că este rău să te comporţi astfel şi totuşi spui că este lăudabil. Te prefaci ca să eviţi neplăcerile."[20]

Pe scurt, profesorul german nu corectează înţelegerea pe care o are elevul său despre ceea ce înseamnă **ehrenwert** şi nici percepţia acestuia asupra evenimentului la care amândoi au fost martori. Mai degrabă, profesorul consideră pur şi simplu că este lăudabil (**ehrenwert**) ceea ce este socotit criminal de către elevul său. Ei nu sunt de acord în privinţa standardelor. Dar exemplul lui Weldon este bizar, printre altele, şi pentru că ne este înfăţişat chiar în limba pe care o descrie. Faptele relevante ne sunt oferite din abordarea lui Weldon a ceea ce văd cei doi,

în care protagoniştii sunt identificaţi, iar natura acţiunii lor este precizată. Oare nazistul ar fi denumit acţiunea respectivă "a bate pe cineva" sau ar fi folosit termenul echivalent din limba germană? Ni se aminteşte că diferitele traduceri pe care studentul le-a învăţat sunt într-adevăr corecte, astfel încât ştim bine că instructorul lui nu-i corectează cunoştinţele de limba germană.

În viaţa reală, în situaţii de traducere radicală, standardele nu sunt mai separabile de înţeles, pe de-o parte, şi de fapte, pe de alta, decât sunt faptele separabile de înţeles. Este de ajuns să ne imaginăm că exemplul lui Weldon s-ar întâmpla unui antropolog care vizitează un trib primitiv oarecare şi, imediat, toate aspectele acestei situaţii devin problematice. A învăţat antropologul corect traducerile respective? Probabil cunoştinţele sale de limbă **sunt** corectate. Ce a văzut el exact? Poate că nu era o bătaie, ci ispăşirea unei pedepse oficiale sau o crimă, ori o ceremonie religioasă, ori un joc. Termenii din limba indigenă, despre care el crede că înseamnă "criminal" sau "onorabil", înseamnă oare chiar aceasta, sau reprezintă cu totul alte concepte? Şi care anume sunt standardele indigenilor cu privire la criminalitate şi la onorabilitate? În ce anume constau aceste standarde ale acestor indigeni?

Dificultăţi similare pot apărea în lipsa oricărei probleme de traducere radicală; iar în practică situaţiile ambigue trebuie adesea lăsate pentru totdeauna fără rezolvare. Să luăm în considerare următorul exemplu: o nemţoaică adolescentă, imigrantă în Statele Unite, se află în compania unei doamne între două vârste, tot o nemţoaică imigrantă, dar de mai multă vreme şi, în acelaşi timp, o cunoştinţă a părinţilor fetei. Cele două au o conversaţie politicoasă; la un moment dat, doamna spune, dorind să-şi arate admiraţia: "Vai, dar eşti o tânără atât de timidă (self-conscious)!" Fata, desigur, este încurcată. Doamna pare că vrea să-i facă un compliment, dar timiditatea nu prea este o virtute. Poate a vrut să spună că este "calmă" (self-possessed) şi a făcut o greşeală de engleză? Fata este pe deplin conştientă de faptul că este timidă, dar şi că are un calm matur. Ezitând, deoarece ar putea să pară că ar vâna un nou compliment, ea întreabă: "Timidă? Nu cumva aţi vrut să spuneţi 'calmă'? Aşa cum ştiţi, cele două cuvinte sunt distincte în limba engleză" Dar doamna declară ferm: "Oh, eşti foarte timidă." Iar discuţia s-a încheiat în acest punct. Ceva mai târziu fata consultă un dicţionar şi descoperă că într-adevăr, termenul din limba germană pentru calm (**selbst-bewusst**) este un cuvânt compus, ale cărui părţi se traduc în limba engleză ca "self" şi "conscious", şi că există un cuvânt cu totul diferit pentru termenul "timid" (**selbst-befangen**) Astfel, fata ajunge la concluzia că diagnosticul ei a fost probabil corect, dar nu va

şti niciodată cu certitudine dacă a fost realmente aşa. Doamna poate a socotit că timiditatea este o mare virtute, demnă de tot respectul.

Ziff este de părere că "există, oarecum, un anumit principiu de exegeză folosit de vorbitorii oricărei limbi materne atunci când se confruntă cu fraze ambigui, ciudate ori deviante. "Aproximativ vorbind, principiul este acesta: a înţelege ceea ce este spus într-un asemenea mod încât, cu un minimum de interpretare, să aibă o semnificaţie."[21] Astfel, dacă eu spun: "Uite un om!" iar cineva îmi răspunde: " Nu, este o sperietoare de ciori", mai curând el îmi corectează percepţia faptelor reale şi nu cunoştinţele mele de limbă. Dar dacă spun: " Uite o lopată" şi cineva îmi răspunde: "Nu, este o cazma", este mult mai probabil ca el să-mi corecteze cunoştinţele de limbă română, în privinţa anumitor nuanţe. Dacă spun: "Uite, este o ruşine cumplită!" şi mi se răspunde: "Nu, este chiar minunat", posibilităţile par să fie nenumărate; şi este clar că una dintre ele trebuie să fie faptul că ceea ce eu **consider** o ruşine, el **consideră** că este un lucru minunat. Dacă eu consider că este o lopată ceea ce tu crezi că este o cazma, sau că eu socot a fi un om ceea ce tu socoţi că este o sperietoare de ciori, unul din noi doi **trebuie** să fi perceput eronat faptele reale sau să se fi înşelat în legătură cu înţelesul unui anumit cuvânt rostit. Dar în privinţa unor termeni ca "ruşine", "minunat" sau "dreptate", nu trebuie neapărat să ajungem la aceeaşi concluzie; în schimb, am putea să ne deosebim în ce priveşte standardele.

Ideea că noţiuni precum cea de dreptate presupun standarde de judecare poate fi exprimată de asemenea afirmând că, atunci când cineva consideră că o situaţie nu este dreaptă, ne aşteptăm să fie capabil să ne explice în ce fel nu este dreaptă, ce anume o face să fie astfel. În acelaşi fel, dacă cineva consideră că timiditatea este o virtute, ne aşteptăm să ni se explice în ce fel este o virtute, ce anume o face să fie aşa. Să ne reamintim încă odată exemplul antropologului care are divergenţe cu călăuza lui autohtonă, în legătură cu un eveniment la care tocmai au fost martori; cum s-ar putea desfăşura discuţia lor, presupunând că au destul timp la dispoziţie şi destulă bunăvoinţă? Antropologul ar începe prin a pune întrebări cât mai adecvate, pentru a afla ce anume gândeşte indigenul că s-a întâmplat, ce anume înseamnă într-adevăr cuvintele pe care el credea că le cunoaşte. Iar dacă va continua să-i pară că această diferenţă ţine de domeniul standardelor, atunci îl va întreba pe indigen: "De ce consideri că **acest lucru** este **onorabil**?" Atunci totul va depinde de explicaţia pe care o poate oferi indigenul, dacă el poate lega ceea ce

spune că a văzut de ceva pe care antropologul să-l poată recunoaşte drept un principiu al onorabilităţii. Nu va fi necesar ca el să-l convingă pe antropolog să accepte judecata lui, ci doar să-l facă să înţeleagă cum poate cineva să emită o astfel de judecată referitoare la onorabilitate.

Cam acelaşi lucru se petrece şi în absenţa problemelor de traducere. Să presupunem că aţi petrecut o după-amiază împreună cu un prieten, lucrând în bibliotecă, iar în drum spre casă el zice: "A fost nedrept." Îl întrebaţi: "Ce a fost?", iar el vă răspunde: "După-amiaza în bibliotecă. A fost atât de nedrept." Îl întrebaţi din nou ce vrea să spună, iar el poate o să zică: "Ei bine, sunt atât de multe cărţi acolo." O să-l întrebaţi: "Ei şi?", iar el va răspunde: "Toate sunt de culori diferite." "Dar de ce este aceast lucru nedrept?", insistaţi. Conversaţia poate continua atâta timp cât amândoi nu vă pierdeţi răbdarea; dar până când, mai devreme sau mai târziu, el nu va face o legătură între ceva referitor la acea după-amiază în bibliotecă şi un lucru pe care să-l recunoaşteţi ca având cel puţin relevanţă pentru conceptul de dreptate, nu veţi şti ce să conchideţi. Nu veţi putea concluziona, de exemplu, că el pur şi simplu are standarde diferite de ale dumneavoastră cu privire la dreptate; nu **orice fel de** standarde vor fi standarde ale **dreptăţii**.

Conceptele noastre fac parte dintr-un sistem intercorelat, mai mult sau mai puţin consistent,de concepte, astfel că pentru noi a recunoaşte o situaţie ca un exemplu, să zicem, de dreptate, trebuie să aibă legătură în mod adecvat cu persoane, cu ceea ce se cheamă corectitudine, cu merite sau cu pedepse şi răsplăţi - pe scurt, cu alte concepte care sunt înrudite din punct de vedere gramatical cu cel de dreptate. În acest mod, explicarea şi justificarea judecăţilor noastre, spre exemplu în domenii ca etica, estetica ori politica, este foarte similară cu explicarea şi justificarea înţelesului unui cuvânt; are legătură cu modul în care arătăm ceea ce am vrut să spunem şi cu felul în care învăţăm noi înţelesuri în procesul învăţării unei limbi, precum şi cu modul în care cuvintele evoluează în limbaj. În toate aceste cazuri este vorba de a face conexiuni, a le descoperi, a le ilustra, a clădi punţi de legătură, "arătând **cum** A este (sau ar putea fi considerat) un B." În toate aceste cazuri nu va fi acceptabilă **orice** explicaţie sau justificare. Şi, în toate aceste cazuri, aceasta înseamnă simultan că nu orice încercare de a face conexiuni se va potrivi persoanei particulare căreia ne adresăm, nu va fi adecvată din punct de vedere psihologic, cauzal, pentru a o convinge; şi nu orice spuneţi **va fi**, în mod general şi obiectiv, o explicaţie, o justificare, o conexiune.

Wittgenstein spune că a oferi un motiv, o explicaţie, o justificare este ca şi cum ai trasa un drum până în punctul în care se află cineva. "A da un motiv pentru ceea ce ai făcut sau ai spus înseamnă a arăta o cale care conduce la această acţiune. În unele cazuri, aceasta înseamnă a spune pe ce cale ai mers tu însuţi; în altele, înseamnă a descrie o cale care conduce acolo şi este în acord cu anumite reguli acceptate."[22] Tocmai în acest mod, a explica ce aţi vrut să spuneţi printr-un anumit lucru, când sunteţi întrebaţi despre aceasta, înseamnă să arătaţi un drum care duce de la cuvintele dumneavoastră spre alte cuvinte din limbaj. Ele pot constitui căi pe care dumneavoastră înşivă le-aţi ales înainte sau în timpul în care vorbeaţi, dar pot constitui la fel de bine căi pe care nu le-aţi folosit, deşi aţi fi putut s-o faceţi. Astfel, "întrebarea: 'Pe ce bază credeţi aceasta?" ar putea să însemne: 'Din ce anume deduceţi aceasta (tocmai aţi dedus-o)?' Dar ar mai putea însemna: 'Ce motive puteţi oferi pentru această presupunere, dat fiind faptul că aţi reflectat asupra ei?"[23]

## Formă şi substanţă

Dar atunci Socrate şi Thrasymachos ne înfăţişează într-adevăr un nou caz al unei dispute bazate pe extrapolarea diferitelor aspectele ale gramaticii unui cuvânt. Însă acest caz este de un tip diferit de tot ceea ce am examinat mai sus. În loc să spunem că ambii protagonişti au dreptate în privinţa faptului că ei pornesc de la un adevăr gramatical, care se dovedeşte un fals când este extrapolat la infinit, ignorându-se alte adevăruri gramaticale inconsistente cu extrapolarea lui, trebuie să arătăm ceva mai complex. Nu este vorba numai de faptul că Socrate nu se înşeală în mod parţial cu privire la înţelesul termenului "dreptate"; el nu se înşeală deloc în legătură cu înţelesul acestuia în întregimea lui. **Cu toate acestea**, Thrasymachos ar putea să nu se înşele în ce priveşte dreptatea într-o societate particulară, iar teza lui ar constitui o analiză importantă a societăţii respective. Aici ne aflăm, într-adevăr, într-o altă regiune a limbajului, unde gramatica "ne joacă mereu feste cu totul noi". Faţă de un concept ca cel de "mânie", în cazul căruia dificultatea conceptuală trimite la raporturile gramaticale dintre împrejurări, expresie şi sentimentul de mânie; spre deosebire de un concept precum cel de "cunoaştere", în cazul căruia dificultatea conceptuală priveşte relaţiile gramaticale dintre împrejurările în care acest concept este invocat şi cele în care este revocat, între garanţia oferită şi probele accesibile - în cazul unui concept ca cel de dreptate dificultatea

conceptuală derivă dintr-un cu totul alt gen de sursă gramaticală.

Conceptul de dreptate are în comun cu multe alte concepte din regiunea limbajului privitoare la acţiunea umană şi la instituţiile sociale ceea ce în altă parte am numit tensiunea dintre scop şi instituţionalizare, dintre formă şi substanţă[24]. Această tensiune este esenţială pentru funcţia pe care toate aceste concepte o au în limbaj şi constituie sursa gramaticală a unor dificultăţi conceptuale specifice, referitoare la ele. Tensiunea s-ar putea ivi în două feluri. Poate că oamenii concep un anumit ideal, obiectiv ori scop şi dezvoltă o instituţie sau un set de procedee pentru realizarea şi perpetuarea acelui obiectiv în timp şi în activităţile lor. Ei elaborează o serie de legi, instituie o şcoală ori creează o nouă agenţie. Dar regulile necesită o interpretare, iar instituţiile îşi au propriul mod de a crea scopuri şi direcţii proprii. După un timp, oamenii se trezesc sfâşiaţi între angajamentul faţă de deziderатul iniţial şi datoria faţă de instituţiile care trebuiau să-l ducă la îndeplinire. Ori, dimpotrivă, o societate ar putea crea gradual şi fără vreo intenţie prealabilă anumite norme instituţionalizate sau rituale de a proceda, iar din acestea s-ar putea abstrage în final reguli abstracte, principii ori idealuri. La început, aceste reguli sau ideáluri ar putea să reprezinte doar descrieri abstracte ale modului în care funcţionează instituţiile respective; dar după un timp ele devin standarde critice în raport cu care instituţia poate fi evaluată sau reformată. Din nou, rezultatul este o tensiune între "substanţa ideală" şi "forma practică" în care este configurată. Tensiunea, indiferent de prototipul aflat la originea sa, este adesea configurată şi reflectată în conceptele asociate cu practica sau instituţia particulară.

Primul fel şi tensiunea care îi este asociată pot fi observate, de exemplu, în ideea şi practica pedepsirii[25]. Din punct de vedere filosofic, ideea de pedeapsă pune la fel de multe probleme ca şi cea de dreptate. Căci, pe de o parte, a pedepsi înseamnă (relativ vorbind) a face rău cuiva drept plată pentru că a încălcat o lege sau a violat o normă. De altfel, aşa ceva înseamnă cuvântul "pedeapsă", definiţia lui socratică. Însă conform acestei definiţii este imposibil - este imposibil din punct de vedere gramatical - să pedepseşti un om dacă el nu este realmente vinovat, dacă nu a violat într-adevăr o anumită normă. Dar am creat de asemenea instituţii specifice pentru pedepsirea publică şi diferite formule şi practici particulare pentru pedepsirea, să zicem, a copiilor; şi am ajuns să numim funcţionarea acestor instituţii şi practici "a pedepsi". Dar aceste instituţii şi practici uneori produc vătămări unor inocenţi; iar în aceste condiţii este întru totul corect să spunem că "a fost pedepsit un

om nevinovat". Într-adevăr, în anumite contexte termenul a ajuns să fie aproape sinonim cu a produce vătămări, chiar în absenţa oricărei vini, ca atunci când zicem că un fotbalist poate îndura, sau a îndurat deja, "o mulţime de pedepse". (Cam în acelaşi fel, aşa cum arată Austin, adverbul "deliberat", care iniţial a însemnat "cu sau după deliberare", a ajuns însă să însemne numai: "încet şi fără grabă, **ca şi cum** ar delibera").[26]

Al doilea fel şi tensiunea asociată lui sunt frumos ilustrate de studiul lui Piaget asupra dezvoltării ideilor de corectitudine şi dreptate, precum şi a ideii de regulă, la copii[27]. Potrivit lui Piaget, concepţia unui copil despre echitate sau dreptate se dezvoltă în largă măsură din relaţiile cu cei de vârsta lui, copilul considerându-se egal cu ei; or, pentru a studia evoluţia unei asemenea concepţii, Piaget examinează felul în care micii suedezi joacă şi învaţă să joace pietricele. În mod obişnuit, ei deprind acest joc de la alţi copii, nu de la adulţi, şi îl joacă împreună cu alţi copii. Iar în cursul învăţării ca atare a jocului, a regulilor lui specifice, a abilităţilor motrice necesare şi a dispozitivelor strategice, copiii mai învaţă sau îşi formează ideile referitoare la ce înseamnă un joc, o regulă, de unde vin regulile, că acestea pot fi dar nu trebuie încălcate, că pot fi modificate şi cum anume. În acelaşi timp, studiul lui Piaget demonstrează că copiii dobândesc anumite concepte prin care ei vor putea în final să judece regulile ca atare şi inovaţiile propuse în privinţa lor. Aceste noţiuni includ ideea de dreptate sau de echitate, precum şi ideea pe care Piaget o numeşte "spiritul jocului"[28]. Cea din urmă va guverna probabil numai regulile şi inovaţiile privitoare la jocul de pietricele (sau la alte jocuri în acelaşi "spirit"); prima va fi valabilă pentru orice joc între cei de aceeaşi vârstă şi probabil la fel de bine pentru multe alte domenii ale vieţii.

S-ar putea presupune că un concept al spiritului de joc sau de corectitudine învăţat exclusiv din jocul de pietricele, în timpul acestui joc, ar avea în mod necesar un caracter conservator în ce priveşte regulile lui. S-ar putea presupune că aceste reguli particulare şi maniere de joc din care este deprinsă "echitatea" vor defini ce este aceasta. (Înţelesul şi conţinutul termenului "dreptate" în orice societate va fi întotdeauna în concordanţă cu instituţiile în care acea societate particulară întrupează dreptatea.) Dar Piaget demonstrează că nu aşa stau lucrurile. Copiii sunt în stare să inoveze şi să accepte inovaţii, uneori descoperind noi modalităţi de joc, mai corecte sau mai în concordanţă cu spiritul jocului decât cele vechi. O atare posibilitate ar

părea uluitoare numai dacă am considera cuvintele doar ca etichete, în calitatea lor de nume. Fiindcă atunci va părea ciudat că un copil care a învăţat că toţi membrii unei anumite familii se numesc "Smith" ar decide cumva, într-o bună zi, că unul dintre ei nu este în realitate un Smith, sau că vreun nou venit este mai Smith decât ei. Dar un termen precum "echitate" sau "dreptate" participă la jocuri de limbaj mult mai complexe decât simpla etichetare şi este învăţat din acestea toate. Din întregul context al folosirii acestuia, din raporturile lui verbale şi mundane, un copil poate învăţa nu numai care lucruri sunt socotite drepte de către vorbitorii care utilizează cuvântul, dar totodată şi ceea ce spun ei despre acele lucruri, atunci când le numesc "drepte". Iar acel mesaj care este înţelesul cuvântului dreptate ar putea fi afirmat despre alte fenomene sau chiar negat despre fenomenele în legătură cu care cuvântul a fost învăţat iniţial. În general, deşi învăţăm înţelesul termenilor precum cel de "dreptate" şi dobândim anumite standarde referitoare la ce este drept în conexiune cu instituţiile şi practicile sociale existente, putem să le întrebuinţăm - şi chiar o facem - în scopul criticării şi modificării acelor instituţii şi practici.

Aşadar, se pot ivi în mod efectiv tensiuni între scop, substanţă, înţeles, pe de-o parte, şi instituţionalizare, formă, practică convenţionalizată, pe de alta. Acest fel de tensiune poate apărea numai în legătură cu conceptele al căror înţeles este dependent de aplicarea lor prin intermediul standardelor; nu s-ar putea ivi în cazul unui concept precum cel al culorii verde, dar nici în cazul unui concept precum cel de delicios. Aş spune că apare în raport cu conceptele privitoare la acţiune şi la instituţiile sociale, dat fiind că o trăsătură importantă a funcţionării unor asemenea concepte în limbajul nostru şi în vieţile noastre depinde de dualitatea dintre scop şi instituţionalizare. Dacă obiectivele şi idealurile noastre nu ar putea fi instituţionalizate, învăţate, puse în practică în maniere regularizate, ar rămâne goale de conţinut şi inutile, momente misterioase de graţie, care se petrec în mijlocul nostru întâmplător şi inexplicabil, dar faţă de care nu avem nici o putere să le provocăm sau să le prelungim. În consecinţă, întruparea lor în practica socială sau în acţiunea individuală reprezintă cu adevărat realizarea lor şi aproape că merită realmente aceeaşi atenţie din partea noastră ca şi scopul sau idealul iniţial, fiind pe drept numite cu acelaşi nume. Totuşi acţiunile nu sunt pe măsura intenţiei, iar practica instituţionalizată îşi dezvoltă o direcţie proprie. Avem nevoie, întotdeauna, să ne păstrăm conceptele parţial detaşate de practicile şi instituţiile sociale în care presupunem că

s-au realizat, pentru a putea în continuare să criticăm, să renovăm şi să revizuim[29].

Thrasymachos şi Socrate au purtat discuţii într-o epocă în care, la fel ca şi în cea actuală, apăruse un decalaj considerabil între înţelesurile conceptelor, precum cel de dreptate, şi standardele prin care oamenii judecau dreptatea, formele instituţionale şi practicile în care se presupunea că era configurată. Iată cum atât Socrate cât şi Thrasymachos se situează "în afara" convenţiilor acceptate ale gramaticii lor. Fiecare a ales o altă latură a bifurcaţiei. Amândoi sunt de acord că termenul de "dreptate" este înşelător atunci când este întrebuinţat referitor la standardele şi instituţiile contemporane. Dar Socrate optează pentru înţelesul cuvântului, în pofida acelor standarde şi instituţii, în vreme ce Thrasymachos optează pentru **Realpolitik**-ul acelor instituţii, în pofida înţelesului tradiţional al termenului. Fiecare poziţie în parte este concomitentă cu propriile-i pericole: ipocrizie şi lipsă de eficacitate în cazul uneia, imoralitate şi lipsă de eficacitate în mai multe sensuri, în cazul celeilalte.

Am arătat că Thrasymachos ar putea avea dreptate în cazul unei anumite societăţi, în care standardele privitoare la ce este drept şi nedrept au devenit suficient de corupte, sau percepţia socială a devenit suficient de distorsionată. Dar însuşi Thrasymachos şi-a legat teza nu de vreo anumită societate coruptă, ci de toate societăţile umane, în general. Însă, dacă el are dreptate **aici**, atunci ceea ce am spus despre formă şi substanţă, despre utilizarea conceptului de dreptate pentru criticarea practicii sociale existente este un nonsens. Dacă el are aici dreptate, atunci faptul că Socrate are dreptate în ce priveşte înţelesul cuvântului "dreptate" nu ştirbeşte cu nimic argumentul lui Thrasymachos; deoarece acel înţeles, împreună cu funcţiile de semnalizare ale cuvântului, reprezintă o fraudă colosală, o iluzie împărtăşită şi perpetuată social. Or, Thrasymachos a crezut realmente acest lucru.

Dar trebuie să analizăm mai îndeaproape această pretinsă posibilitate, această aparentă generalizare sociologică derivată din teza lui Thrasymachos. Ea poartă toate însemnele unei tipice "introspecţii" conceptuale, o extrapolare la infinit, asemenea concepţiei după care "totul curge", pentru că nimic nu se păstrează vreodată permanent sau neclintit. Asemenea teze [...] nu sunt false; realmente nu putem nega posibilităţile pe care le ridică. Nici nu sunt lipsite de sens. Cu toate acestea, ele nici nu au prea multă semnificaţie. Ele trebuie supuse întrebărilor wittgensteiniene care, treptat, reaşează conceptele relevante pe adevăratele lor fundamente,

unde înţelesul lor devine pe deplin limpede. Astfel vom întreba când anume sunt întrebuinţate concepte precum: "curgere", "schimbare", "permanenţă", "fixitate"; şi vom găsi că ele au un înţeles deplin numai în relaţii particulare de complementaritate.

La fel se întâmplă şi cu Thrasymachos, deşi aici teama filosofică specifică de ceea ce este ascuns, sau dorinţa filosofică specifică de a atinge ceea ce este ascuns apar într-un mod diferit. Aici problema nu priveşte raporturile noastre cu realitatea fizică; nu este vorba de faptul că întotdeauna suntem supuşi greşelii, ori că oamenii ar putea întotdeauna să mintă în ceea ce ne spun; aici riscul sau speranţa nu constă în minciuni, ci în ipocrizie sau părtinire, în faptul că oamenii ar putea să nu fie capabili de o judecată obiectivă. Această diferenţă de interese filosofice, cred eu, reliefează unele aspecte importante legate de funcţiile gramaticale ale unui cuvânt ca "dreptate" şi cât de mult diferă acestea de cele ale unui cuvânt precum "cunoaştere" sau "a vedea". Dar trebuie să ne întrebăm cum este posibil pentru Thrasymachos - sau pentru noi atunci când îi urmărim argumentarea - să se plaseze în afara tuturor societăţilor şi culturilor umane şi să întrezărească prin ele iluzia lor universală? Dacă toate societăţile umane, din toate timpurile, au corupt standardele legate de ce este drept sau le-au conferit un caracter părtinitor - standardele servesc numai interesele clasei dominante - atunci cum este capabil Thrasymachos să determine acest fapt? După ce standarde judecă sau măsoară el acele alte standarde sociale ca fiind părtinitoare? Ce poate să însemne cuvântul "părtinitor" în absenţa oricăror standarde prin care să fie măsurată părtinirea, dincolo de orice opoziţie cu ceea ce este cinstit sau drept? Răspunsul ar părea să fie că Thrasymachos însuşi face o referinţă implicită la înţelesul socratic al "dreptăţii" şi că standardele lui pentru detectarea părtinirii sunt deprinse din **exigenţa** pretinsă de concetăţenii lui, în momentul în care judecă ceva ca drept sau nedrept. În exact acelaşi mod, Marx a avut o idee clară şi articulată despre adevărata dreptate prin prisma căreia a judecat instituţiile societăţii în care a trăit şi le-a apreciat ca regretabil de deficiente[30]. Dacă ne întrebăm cum de şi-a formatat această idee într-o societate coruptă, răspunsul ar părea să fie că el a învăţat ceva şi din sensurile cuvintelor, nu numai din referinţa lor vizibilă.

Important este că un concept precum cel de "dreptate" înglobează, în noi toţi, atât formă cât şi substanţă; este convenţionalizat, prin practici sociale tradiţionale şi, în acelaşi timp, cuprinde o idee, un ideal prin care apreciem aceste practici. Această idee sau ideal nu este un simplu produs, nu depinde de exemplele din care este învăţată, pentru

că ea nu este doar o etichetă şi nu este învăţată numai din exemple. Întotdeauna avem posibilitatea de a desluşi vag ideea dintr-un exemplu particular şi de a-i reevalua aplicabilitatea. Aceasta este, cred eu, funcţia majoră a discursului politic în viaţa socială. Desigur, este o muncă căreia îi dedici o viaţă întreagă, pe care nu o duci niciodată la bun sfârşit. Thrasymachos poate că avea dreptate într-un grad considerabil în ce priveşte tipuri particulare de societate şi epoci specifice; este uimitor cât de orbi putem fi faţă de realităţile sociale care ne înconjoară, cât de mult suntem obişnuiţi cu maniere tradiţionale sau general acceptate de gândire, cât de refractari suntem la a considera critic propriul nostru mod de gândire - pentru că gândirea critică, odată iniţiată, ne va obliga, probabil, la o acţiune de remediere. Dar posibilitatea de a gândi critic şi de a remedia se află întotdeauna în înţelesul unor concepte ca "dreptate", supravieţuind în principal datorită sensului "idealist" pe care Socrate se încăpăţânează să-l păstreze. Într-o societate în care standardele de dreptate s-au corupt sau au devenit părtinitoare, singura lor legătură cu înţelesul cuvântului "dreptate" rămânând doar rutina şi inerţia, Thrasymachos are dreptate să refuze să ia în serios sensul cuvintelor, fiind dreptul lui să interogheze ipocrizia discursului corupt. Dar Socrate are dreptate să refuze să accepte, să insiste în a chestiona modul corupt de a trăi şi de a acţiona. Maniera lui Thrasymachos de a se detaşa şi a se situa în afara ipocriziei poate contribui la redresarea şi regăsirea coerenţei în interiorul vieţii sociale. Dar acest lucru este posibil numai în combinaţie cu definiţia socratică şi cu faptul că ea se situează în afara standardelor corupte. Dacă toate societăţie sunt în mod necesar la fel de corupte, dacă ideea de dreptate este o înşelătorie, atunci nici reforma, nici revolta sau menţinerea **status quo**-ului nu mai au nici un rost.

Este cert că nu am ajuns la o înţelegere satisfăcătoare a naturii disputei lui Socrate cu Thrasymachos ori a altor dispute care au preluat aceeaşi formă, sau a naturii dreptăţii şi a altor concepte asemenea. Dar poate a fost făcut un progres. Am eliminat câteva din abordările eronate, mai atrăgătoare şi am încercat câteva care par mai promiţătoare. Încă nu suntem în posesia unei explicaţii mai clare a modului în care tipul thrasymahean de "descoperire" se deosebeşte, pe de o parte, de descoperirile ştiinţei ("Luceafărul de seară este de fapt planeta Venus") şi, pe de altă parte, de "introspecţiile" pur conceptuale [...] Am vorbit în mod repetat despre standarde, părtinire şi justificare în legătură cu dreptatea; dar asemenea moduri de a vorbi sunt diametral opuse presupoziţiilor convenţionale, contemporane, despre judecăţile

"normative" sau "de valoare". Ele necesită de asemenea o explicaţie [...] Am făcut şi un oarecare progres în ce priveşte tema instituţiilor şi a acţiunii umane, şi a complemetarităţii lor ca descriere şi regulă, formă şi substanţă.

## NOTE

1. Platon, *Republica*, I, 338c-339a.
   În traducerea de faţă a fost utilizată versiunea românească a lui A. Cornea din vol. ***Platon. Opere.***, vol. 5, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986. Trebuie menţionat însă că am tradus termenul englez *interest* prin *interes*, cu excepţia situaţiilor când el intervenea într-un citat din *Republica*; în aceste situaţii am lăsat redarea ca *folos* - n. trad.
2. *Ibidem*, IV, 433a-434c. De fapt, Socrate oferă în acest pasaj mai multe formulări uşor diferite, pe care, însă, el pare să le considere echivalente.
3. Karl Marx şi Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party", în Marx and Engels: *Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer (Garden City: Doubleday, 1959), p.26; "Manifestul Partidului Comunist" din: Karl Marx şi Friedrich Engels, *Opere.*, vol. 4, Editura Politică, Bucureşti, 1958, p. 486.
4. *Ibid.*, p.24; în versiunea românească, p. 482.
5. Karl Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zürich: Manese Verlag, 1945), p.154.
6. Karl Marx, "Excerpt from A Contribution to the Critique of Political Economy", în ed. Marx and Engels a lui Feuer, p. 44; "O contribuţie la Critica Economiei Politice (Prefaţă)", din K. Marx, F. Engels, *Opere alese*, vol 1, ediţia a III-a, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 314.
7. Emile Durkheim, "Essais sur la conception matérialiste de l'histoire", recenzie de A. Labriola, în *Revue Philosophique* (decembrie 1897), citat în Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, ed. de R. F. Holland (New York: Humanities Press, 1965), pp. 23-4.
8. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper & Brothers, 1957).
9. Donald Hudson, *Ludwig Wittgenstein* (Richmond: John Knox Press, 1968), p.62.
10. Se pot face încă multe alte paralele, dar nu toate se dovedesc că au aceeaşi structură şi pot fi supuse aceluiaşi tratament precum controversa dintre Socrate şi Thrasymachos. Să ne gândim la Hobbes, care spunea că tirania este numai monarhia "care displace": *Leviathan*, cap. 19; sau la modul în care Burke îi caracterizează pe gânditorii Revoluţiei Franceze: "În această ordine a lucrurilor, un rege nu este decât un om, o regină nu este decât o femeie; o femeie nu este decât un animal, şi încă nu unul superior... Uciderea unui rege, sau a unei regine, ori a unui episcop, sau tată, nu sunt decât asasinate obişnuite": *Reflections on the Revolution in France* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1955), p.87; ori, la critica făcută de David Hume

noţiunii noastre de cauzalitate: anume, faptul că ceea ce numim de fapt a cauza este "derivat din nimic altceva decât din obişnuinţă", din experienţa repetată a unor anumite fenomene care "întotdeauna au fost combinate": citat de Bertrand Russel în *History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945), pp. 671,665. Să comparăm cu Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. de Cyril Barett (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), p.24 (vezi versiunea românească: "Lecţii şi Convorbiri despre estetică, psihologie si credinţă religioasă", în traducerea lui M. Flonta şi A. P. Iliescu, ed. Humanitas, Bucureşti, 1993): "Atracţia anumitor tipuri de explicaţii este copleşitoare ... În mod deosebit, explicaţii de genul 'Aceasta nu este de fapt nimic altceva decât cutare lucru'."

11. Aristotel, *De anima* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), p.52; *Despre suflet*, trad. şi note de N. I. Ştefănescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 28. Însuşi Aristotel, fiind atât filosof cât şi naturalist într-o epocă în care nu se făcea o astfel de distincţie, pare să opteze, la început, pentru definiţia dialectică, dar apoi sugerează un al treilea gen de definiţie, intermediar, care le combină pe cele dintâi: "forma; în acele materii; din acele raţiuni de a fi." Philip Rieff, care atrage atenţia asupra distincţiei aristotelice, susţine că numai definiţia dialectică "face posibilă o ştiinţă morală", în timp ce "stilul naturalist, sau ştiinţific de definiţie exclude chestiunile morale, deci umane, în totalitatea lor": *Freud* (New York: Viking Press, 1959), p.16. Din acest punct de vedere, poziţia lui nu diferă de cea a fenomenologilor şi a altor filosofi ai acţiunii. Dar este important de notat că existenţa simultană a două tipuri de definiţie nu depinde în nici un fel de concepte umane, morale, psihologice sau abstracte. Al doilea exemplu al lui Aristotel, după cel de "mânie", este cel de "casă". Deci problema are un caracter general epistemologic sau semantic, nu numai unul referitor la analiza chestiunilor de ordin moral sau uman.

12. Literatura referitoare la această distincţie, cât şi la alte variante ale ei, este vastă şi aproape orice filosof are propriul fel de a o trasa şi denumi. Pe lângă conotaţie şi denotaţie mai putem întâlni: intensiune şi extensiune, sens şi referinţă, sens şi nominatum, semnificaţie şi denotaţie şi **Sinn** şi **Bedeutung**. Printre operele majore, de consultat în această privinţă, se numără: "On Sense and Reference" de Gottlob Frege, în ed. lui Peter Geach şi Max Black: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford: Basil Blackwell, 1952); *Meaning and Necesity* de Rudolf Carnap (Chicago: University of Chicago Press, 1956); *A System of Logic* de John Stuart Mill (London: J. W. Parker, 1843); *Signs, Language and Behavior* de Charles Morris (New York: George Brazilier,1955); şi "The Theory of Meaning" de

Gilbert Ryle, în ed. lui Charles E. Caton: *Philosophy and Ordinary Language* (Urbana: University of Illinois Press, 1963). Ultima lucrare amintită analizează câteva modalităţi în care distincţia conotaţie/denotaţie poate fi prost înţeleasă.

13. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York: MacMillan, 1968) pag. 79.

14. George F. Hourany, "Thrasymachos' Definition of Justice in Plato's *Republic*", *Phronesis*, VII (1972), 111. Hourany îl citează şi pe R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1951), p. 2.

15. L. Wittgenstein, *Blue and Brown Books* (New York: Harper & Row, 1964), p. 103; a se compara cu P. Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1960), pp. 74-75 şi cu W. van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge: M.I.T. Press, 1960) pp. 26-27.

16. Robert Dahl, "Modern Political Analysis" (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963), p.65.

17. Ibid.

18. Compară cu Austin Duncan-Jones, "Authority", în *Aristotelian Society Suplementary Volume* nr. 32 (1958), p. 243; cu Bernard Mayo, *Ethics and the Moral Life* (London: Macmillan, 1958), pp. 194-195; şi cu Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (New York şi Evanston: Harper & Row, 1964), pp. 249-250.

19. Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, p. 1; *Lecţii şi convorbiri despre estetică, psihologie si credinţa religioasă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 13-14.

20. T.D. Weldon, *The Vocabulary of Politics*, (Harmondsworth: Penguin, 1955), pp. 42-43.

21. Ziff, *Semantic Anlysis*, p.132.

22. Wittgenstein, *Blue and Brown Books*, p. 14; compară cu p. 145; cu *Philosophical Investigations*, par. 525, 536-537, 539, şi cu pp. 196-197; şi cu *Zettel*, (Berkeley şi Los Angeles: University of California Press, 1967), par. 506.

23. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 479; compară cu *Lectures and Conversations*, p.22.

24. Vezi lucrarea mea, *The Concept of Representation*, (Berkeley şi Los Angeles: University of California Press, 1967), pp.235-240; şi Joseph Tussman, *Obligation and the Body Politic*, (New York: Oxford University Press, 1960), p. 86.

25. Compară cu John Rawls, "Two Concepts of Rules", în *Philosophical Review*, LXIV, (ianuarie 1955); cu J. B. Mabott, "Punishment", în *Mind*, XLVIII, (1939), p. 152-157; cu Anthony Quinton, "On Punishment", în

*Philosophy, Politics and Society* ed. Peter Laslett (New York: Macmillan, 1956).
26. J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961), p. 147.
27. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, (New York: Collier Books, 1962); *Judecata Morală la Copil*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1980.
28. *Ibid.*, pp. 42, 65-76, 98. Astfel, propriile descoperiri ale lui Piaget pun sub semnul întrebării afirmaţia sa categorică (vezi p. 71) că "procedeele singure rămân obligatorii" în rândul copiilor mai mari.
29. Albert Ehrenzweig avertizează însă împotriva afirmaţiei după care forma fără substanţă, legea ştiinţifică fără legea naturală "este pur arbitrară", în timp ce substanţa fără formă, legea naturală fără legea ştiinţifică "este ineficace". Această formulare, argumentează el, ascunde adevărul faptului că legea ştiinţifică şi cea naturală şi, în mod corespunzător, forma şi substanţa, "nu sunt numai suplementare, ci şi identice", pentru că legea are un caracter intenţional, cvasi-perfomator sau, după cum bine zice el, "direcţionat de dreptate": "Psychoanalytic Jurisprudence: A Common Language for Babylon", în *Columbia Law Review*, 65:2 (1965), pp. 1336, 1342. Mulţumesc profesorului Walter Weyrauch pentru că mi-a atras atenţia asupra acestui articol.
30. Compară cu Ralf Dahrendorf, *Marx in Perspektive* (Hanover: J. H. W. Dietz, 1953).

# DREPTATEA CA ECHITATE

## J. Rawls

### 1

S-ar zice, la prima vedere, că noţiunile de dreptate si echitate sunt identice şi că nu există vreun motiv pentru a le deosebi sau pentru a spune că una este mai fundamentală decât cealaltă. Cred că o astfel de impresie este greşită. În această lucrare doresc să arăt că ideea fundamentală implicată în conceptul de dreptate este echitatea şi să propun o analiză a conceptului de dreptate din acest punct de vedere. Pentru a evidenţia pertinenţa acestei susţineri şi a analizei bazate pe ea voi argumenta apoi că tocmai acest aspect al dreptăţii este cel pe care utilitarismul, în varianta sa clasică, nu e în stare să îl justifice; dar că, pe de altă parte, el este exprimat ( chiar dacă în mod eronat ) în ideea contractului social.

Pentru început, voi expune o anumită concepţie despre dreptate; în acest scop, voi enunţa şi comenta două principii care o definesc şi voi analiza circumstanţele şi condiţiile în care se poate spune că ele apar.

Principiile care definesc această concepţie, ca şi concepţia însăşi, ne sunt desigur familiare. Totuşi este posibil ca, prin folosirea noţiunii de echitate ca un cadru, să le punem împreună şi să le privim într-o manieră nouă. Dar, înainte de a enunţa această concepţie, s-ar cuveni să ţinem cont de câteva chestiuni preliminare.

Pe parcurs voi avea în vedere dreptatea numai ca o însuşire a instituţiilor sociale, sau a ceea ce voi numi "practici". Voi considera că principiile dreptăţii formulează unele restricţii referitoare la felul în care practicile pot definii poziţii şi funcţii sociale, şi deci că ele pot fi sursa unor împuterniciri şi răspunderi, a unor drepturi şi datorii. Nu iau deloc în discuţie dreptatea ca însuşire a acţiunilor individuale sau a persoanelor. Este important să distingem între diferitele obiecte ale dreptăţii, de vreme ce înţelesul conceptului variază în funcţie de aplicarea lui unor practici, unor acţiuni individuale sau unor persoane. Desigur, aceste înţelesuri sunt legate între ele, dar nu şi identice. Voi restrânge discuţia la acel sens al dreptăţii care se aplică practicilor, căci acesta este sensul ei de bază. Odată ce îl înţelegem, celelalte sensuri ar trebui să decurgă destul de uşor din el.

În sensul ei obişnuit, dreptatea se cuvine să fie luată ca reprezent nd doar una dintre multele virtuţi ale instituţiilor sociale; fiindcă acestea pot fi învechite, ineficiente, în curs de degradare sau în orice alt fel, fără a fi însă nedrepte. Dreptatea nu trebuie confundată cu o perspectivă atotcuprinzătoare asupra unei societăţii bune; ea este doar o parte a oricărei concepţii de acest gen. De exemplu, este important să distingem

între sensul egalității ca aspect al conceptului de dreptate și sensul egalității ca ideal social mai vast. Se prea poate să existe inegalități pe care să le acceptăm ca drepte, sau cel puțin ca nefiind nedrepte, dar pe care, din alte motive, am dori totuși să le înlăturăm. Îmi voi îndrepta atenția, de aceea, spre sensul obișnuit al dreptății, în care eliminarea distincțiilor arbitrare și stabilirea, înăuntrul unei practici, a balanței cuvenite între susținerile concurente sunt esențiale.

În sfârșit, nu trebuie să socotim că principiile discutate mai jos sunt înseși principiile dreptății. Pentru moment, ne este suficient că ele sunt tipice pentru o familie de principii în mod normal asociate conceptului de dreptate. Modul în care principiile din această familie seamănă unul altuia (fapt evidențiat de fundalul pe care se poate spune că ele apar) va fi clarificat de întreaga discuție ulterioară.

## 2

Concepția despre dreptate pe care vreau să o dezvolt poate fi enunțată sub forma următoarelor două principii: mai întâi, fiecare persoană participantă la o practică sau afectată de ea are un drept egal la cea mai largă libertate compatibilă cu o libertate similară a celorlalți; în al doilea rând, inegalitățile sunt arbitrare, în afara cazului în care ne putem aștepta în mod rezonabil ca ele să conducă la avantajul tuturor, iar pozițiile sociale și funcțiile cărora le sunt atașate, sau în urma cărora pot fi dobândite, sunt deschise tuturor. Aceste principii exprimă dreptatea ca un complex de trei idei: libertate, egalitate și recompensă pentru serviciile ce contribuie la binele public.

Termenul "persoană" va trebui interpretat în mod variat, în funcție de împrejurări. În unele situații, el se va referi la indivizi umani; în altele, el se poate referi la națiuni, provincii, firme de afaceri, biserici etc. Principiile dreptății se aplică în toate aceste cazuri, deși există o prioritate logică în ce privește indivizii umani. Atunci când îl voi folosi, termenul "persoană" va fi ambiguu în acest sens.

Primul principiu funcționează, bineînțeles, numai dacă celelalte lucruri sunt egale: anume, chiar dacă trebuie să existe întotdeauna o justificare a îndepărtării de la poziția inițială de libertate egală (definită printr-un pattern al drepturilor și datoriilor, al împuternicirilor și răspunderilor), iar sarcina de a dovedi acest lucru revine celui ce se îndepărtează, poate exista totuși - și deseori există într-adevăr - o justificare a unei astfel de acțiuni. Faptul că situații particulare similare definite de o practică trebuie tratate în mod similar atunci când apar face parte din însuși conceptul de practică; el e cuprins în noțiunea de activitate conformă regulilor. Primul principiu exprimă o concepție analogă, dar aplicată structurii practicilor înseși. De exemplu, el susține

că există o prezumţie împotriva distincţiilor şi clasificărilor făcute de sistemele legale şi de alte practici, în măsura în care ele impietează asupra libertăţii originare şi egale a persoanelor participante la ele. Cel de-al doilea principiu defineşte felul în care putem respinge această prezumţie.

În acest punct se poate argumenta că dreptatea reclamă numai o libertate egală. Totuşi, dacă ar fi posibilă o libertate mai mare pentru toţi, fără pierderi sau conflicte, atunci ar fi iraţional să ne decidem în favoarea unei libertăţi mai restrânse. Nu are nici un sens să limităm drepturile, dacă exercitarea lor nu este incompatibilă cu, sau dacă nu face ca practica ce le defineşte să fie mai puţin eficientă. Prin urmare, nu este posibilă vreo distorsiune serioasă a conceptului de dreptate, dacă includem în el conceptul celei mai mari libertăţi egale.

Cel de-al doilea principiu indică ce fel de inegalităţi pot fi permise; el precizează cum putem înlătura prezumţia formulată de primul principiu. Ar fi bine ca prin inegalităţi să înţelegem nu orice diferenţe între funcţii şi poziţii sociale, ci diferenţele dintre beneficiile şi îndatoririle ataşate lor, direct sau indirect, precum prestigiul şi bogaţia sau răspunderea în privinţa impozitelor şi serviciilor obligatorii. Cei ce participă la un joc nu protestează împotriva faptului că există roluri diferite, precum portar, fundaş sau înaintaş la jocul de fotbal[1] sau împotriva diferitelor privilegii şi împuterniciri specificate prin reguli; de asemenea, nici cetăţenii unei ţării nu obiectează împotriva faptului că există diferite funcţii guvernamentale, precum a fi preşedinte, senator, guvernator, judecător etc., fiecare cu drepturile şi datoriile sale specifice. În mod normal, nu acest tip de diferenţe este privit ca o inegalitate; mai degrabă, inegalităţi sunt considerate diferenţele rezultate din distribuţia stabilită sau facută posibilă de o practică, diferenţele dintre lucrurile pe care oamenii se străduiesc să le atingă sau să le evite. Astfel ei se pot plânge de modul în care se împart onorurile şi recompensele stabilite de o practică (de exemplu, privilegiile şi salariile funcţionarilor guvernamentali); de asemenea, ei pot avea obiecţii în privinţa distribuţiei puterii şi bogăţiei care rezultă din modurile variate în care oamenii se prevalează de oportunităţile permise de aceea practică (de exemplu, concentrarea bogăţiei la care poate duce un sistem de preţuri libere ce permite mari câştiguri antreprenoriale sau speculative).

Se cuvine să observăm că cel de-al doilea principiu susţine că o inegalitate e permisă numai dacă există motive să se considere că practica în care există inegalitatea, sau care conduce la aceasta, se va dovedi în avantajul fiecărei părţi angajate în ea. Important e să

[1] Am înlocuit aici exemplul lui Rawls din baseball cu unul mai familiar din fotbal - n. trad.

accentuăm că fiecare parte trebuie să câştige de pe urma inegalităţii. Din moment ce principiul se aplică practicilor, înseamnă că o persoană reprezentativă pentru orice poziţie sau funcţie definită de o practică (şi care reprezintă pentru acea persoană o preocupare efectivă) trebuie să admită că e rezonabil să prefere condiţia şi perspectivele sale, împreună cu inegalitatea, situaţiei în care ei participă la acea practică, dar în care nu ar exista acea inegalitate. Principiul exclude aşadar justificarea inegalităţilor pe baza faptului că dezavantajele celor aflaţi într-o poziţie sunt contrabalansate de avantajele mai mari ale celor aflaţi în altă poziţie. Această restricţie destul de simplă constituie modificarea principală pe care doresc să o aduc principiului utilitarist în accepţiunea sa obişnuită. Dacă adăugăm şi noţiunea de practică, restricţia respectivă va avea urmări deloc neglijabile, mai ales ca ea a fost folosită de catre unii utilitarişti (de exemplu Hume sau Mill ) în iscuţiile lor despre dreptate, fără a părea că îi sesizează importanţa sau, cel puţin, fără a atrage atenţia asupra ei. Întregul meu argument va arăta de ce aceasta este o modificare importa tă a principiului, care schimbă în întregime concepţia despre reptate .

Este de asemenea necesar ca diferitele funcţii cărora le sunt ataşate beneficii şi seryicii specifice să fie deschise tuturor. Ataşarea beneficiilor specifice a umitor funcţii poate fi, de exemplu, în avantajul comun, în felul în care tocmai l-am definit. Probabil că, procedând astfel, talentele cerute vor fi atrase către aceste funcţii şi vor fi încurajate să depună cele mai mari eforturi în îndeplinirea lor. Dar orice funcţii cu beneficii specifice trebuie să fie obţinute în urma unei competiţii echilibrate în care concurenţii sunt apreciaţi după merite. Dacă anumite funcţii nu ar fi deschise tuturor, atunci cei excluşi ar putea simţi în mod justificat că sunt trataţi nedrept, chiar dacă ar beneficia de pe urma eforturilor mai mari ale celor cărora le-a fost permis să intre în competiţie în locul lor. Dacă putem presupune că funcţiile sunt deschise tuturor, atunci nu mai e nevoie decât să analizăm structura practicilor înseşi şi felul cum ele cooperează într-un sistem. Ar fi o greşeală să ne îndreptăm atenţia numai asupra poziţiilor relative, în modificare, ale persoanelor particulare (care poate că ne sunt cunoscute după numele lor) şi să cerem ca fiecare schimbare de acest fel, precum orice tra zacţie luată ca izolată de altele, să fie dreaptă în sine. Trebuie să judecăm sistemul practicilor, şi anume dintr-un punct de vedere general; nimeni nu se poate plânge de acest sistem, atât timp cât nu e pregătit să îl critice de pe poziţia unei persoane reprezentative aflate într-o anumită funcţie.

## 3

Date fiind aceste principii, am putea încerca să le derivăm din

principii a priori ale raţiunii, sau am putea susţine că ele pot fi cunoscute prin intuiţie. Aceste etape ne sunt destul de familiare şi ar putea fi duse la îndeplinire cu un oarecare succes, cel puţin în cazul primului principiu. Totuşi de obicei astfel de argumente sunt neconvingătoare, dacă sunt făcute în acest moment. Căci ele par să nu conducă la o înţelegere a fundamentului principiilor dreptăţii, nici măcar în calitatea lor de principii ale dreptăţii. De aceea aş vrea să abordez problema principiilor în r-o manieră diferită.

Să ne imaginăm o societate de persoane între care există **deja** un a umit sistem de practici bine stabilit. Să presupunem că, în general, persoanele respective îşi urmăresc, fiecare în parte, interesul propriu; loialitatea lor faţă de practicile stabilite este în mod normal bazată pe perspectiva avantajului propriu. Nu rebuie să presupunem că, oricare ar fi sensul termenului "persoană", persoanele din acea societate îşi urmăresc fiecare în parte interesul propriu. Dacă, la nivelul familiei, putem spune că fiecare în parte îşi urmăreşte interesul propriu, rămâne încă adevărat faptul că membrii familiilor sunt legaţi între ei prin sentimente şi afecţiune şi că recunosc de bunăvoie că au datorii contrare interesului propriu. La nivelul relaţiilor d ntre familii, naţiuni, biserici etc. faptul că fiecare dintre acestea îşi urmă eşte interesul propriu este asociat în mod obişnuit cu loialitatea şi cu devotamentul puternic pe care le au faţă de ele membrii lor individuali. De aceea ne vom forma o concepţie mai realistă despre această societate dacă vom considera că ea constă din familii sau alte forme de asociere, care fiecare în parte îşi urmăreşte interesul propriu. Apoi, nu e necesar să presupunem că, în toate împrejurările, persoanele îşi urmăresc fiecare în parte interesul propriu, ci numai că acest lucru se întâmpla în situaţiile obişnuite în care ele participă la practicile lor comune.

Să presupunem, de asemenea, că aceste persoane su t raţionale: îşi cunosc interesele mai mult sau mai puţin precis; sunt capabile să depisteze consecinţele probabile ale adoptării unei anumite practici şi nu a alteia; sunt capabile să rămână fidele unui mod de a acţiona, odată ce s-au hotărât asupra lui; pot rezista tentaţiilor care se ivesc şi a racţiei exercitate de câştigurile imediate; iar simpla cunoaştere şi percepere a diferenţei dintre condiţia lor şi a altora nu este - în anumite limite precum şi ca atare - sursa unei mari nemulţumiri. Numai ult mul punct adaugă ceva definiţiei obişnuite a raţionalităţii. Cred că această definiţie trebuie să admită ideea că un om raţional nu ar fi prea deprimat să ştie sau să vadă că alţii se află într-o poziţie mai bună decât a lui însuşi, măcar atâta vreme cât el nu crede că faptul că ei sunt astfel este rezultatul unei nedreptăţi sau consecinţa lăsării lucrurilor să curgă, fără a urma vreun scop comun folositor etc. Ca urmare, chiar dacă aceste persoane ni se par neplăcut de egoiste, cel puţin ele nu cad, într-o oarecare măsura, în

greşeala invidiei.

În sfârşit, să presupunem că aceste persoane au, în mare, nevoi şi interese similare sau, în varii moduri, complementare, astfel încât cooperarea fructuoasă dintre ele devine posibilă; şi să presupunem că ele sunt aproape la fel de puternice şi de rezistente încât, în condiţii normale, nimeni nu e în stare să-i domine pe ceilalţi. Această condiţie (ca şi celelalte) poate părea prea vagă; dar, ţinând cont de concepţia despre dreptate la care ne conduce argumentaţia, nu avem deocamdată nici un motiv s-o facem mai exactă.

Întrucât am admis că aceste persoane se angajează în practici comune, deja stabilite, nu avem cum să presupunem că ele se întrunesc pentru a hotărî în ce fel să ins ituie aceste practici. Dar ne putem gândi că, din când în când, aceste persoane discută între ele dacă vreuna are vreo nemulţumire referitoare la instituţiile stabilite. Faptul că există asemenea discuţii este de la sine înţeles în orice societate normală. Să presupunem deci că persoanele respective au stabilit că vor acţiona în felul următor. Mai întâi, ele încearcă să ajungă la principii cu ajutorul cărora să poată judeca nemulţumirile şi deci înseşi practicile. Procedeul lor este să lase fiecare persoană să propună principiile pe baza cărora doreşte ca nemulţumirile sale să fie judecate; condiţia este ca ea să înţeleagă că, în cazul că sunt mărturisite, şi nemulţumirile celorlalţi vor fi judecate în mod similar; de asemenea, nici o nemulţumire nu trebuie în nici un fel ridicată până când toată lumea nu va fi de acord, în mare, asupra felului în care trebuie jude ate acestea. Apoi, fiecare va accepta că principiile propuse şi recunoscute cu o anumită ocazie sunt obligatorii în toate situaţiile viitoare. Din acest motiv, fiecare se va dovedi prudent când propune un principiu care, presupunând că va fi acceptat, oferă de asemenea un anumit avantaj în împrejurările de faţă. Fiecare persoană ştie că acest principiu va fi obligatoriu şi în împrejurari viitoare, ale căror particularităţi nu pot fi cunoscute acum, şi că atunci se prea poate ca principiul să fie în dezavantajul său. Ideea este că ar trebui să se ceară fiecăruia să-şi ia dinainte un angajament ferm, pe care e rezonabil să ne aşteptăm că şi-l iau şi ceilalţi, şi că nimănui nu trebuie să i se dea ocazia să-şi construiască tiparele nemulţumirilor sale legitime astfel încât ele să se potrivească propriei sale condiţii particulare, iar apoi să poată renunţa la ele când nu mai convin scopului său. Deci fiecare persoană va propune principii generale care îşi vor dobândi în mare măsură sensul din aplicările lor variate, ale căror caracteristici încă nu se cunosc. Principiile vor exprima condiţiile în care, date fiind interesele concurente ale celorlalţi, fiecare este cel mai dispus să accepte ca interesele sale să fie limitate în cadrul practicilor, presupunând că şi interesele celorlalţi vor fi limitate în mod asemănător. Putem considera că restricţiile care apar astfel sunt cele asupra cărora s-ar opri o persoană dacă ar trebui să

modeleze o practică în cadrul căreia locul pe care l-ar ocupa ea ar fi cel pe care i l-ar atribui dușmanii săi.

Cele două părți principale ale acestei abordări ipotetice au o semnificație precisă. Natura părților și situațiile în care se află ele reflectă împrejurările tipice în care apar problemele ce țin de dreptate. Procedura prin care principiile sunt propuse și recunoscute reprezintă constrângeri analoge celor ce privesc moralitatea, constrângeri cu ajutorul cărora persoanele raționale care își urmăresc fiecare în parte interesele proprii sunt determinate să acționeze în mod rezonabil. Prima parte a abordării pune în lumină faptul că problemele ce țin de dreptate apar atunci când există susțineri concurente asupra modelării unei practici și acolo unde se admite de la bun început că fiecare persoană va insista pe cât posibil asupra a ceea ce consideră că sunt drepturile sale. În mod tipic, în situațiile în care apar probleme ce țin de dreptate, diferite persoane încearcă să impună celorlalți propriile cerințe, între care trebuie însă găsit un echilibru echitabil. Pe de altă parte, așa cum evidențiază cea de-a doua parte, a fi moral implică, cel puțin, a recunoaște că principiile sunt imparțiale, că se aplică atât conduitei proprii, cât și conduitei celorlalți; mai mult, că acele principii pot constrânge sau limita urmărirea propriilor interese. Desigur, mai există și alte aspecte ale faptului de a fi moral: recunoașterea principiilor morale trebuie să fie evidentă din chiar acceptarea lor ca motive de limitare a cerințelor cuiva, din chiar recunoașterea obligației de a oferi o explicație specială sau o scuză atunci când cineva acționează contrar lor, sau din exprimarea rușinii și remușcărilor, precum și a dorinței de a repara greșelile făcute, etc. E suficient să observăm că a fi moral e analog cu a-ți lua un angajament ferm dinainte, deoarece principiile moralității trebuie recunoscute chiar atunci când sunt în dezavantajul tău. Am putea bănui că un om ale cărui judecăți morale coincid întotdeauna cu interesele sale nu are nici un fel de moralitate.

Astfel, cele două părți ale abordării de mai sus urmăresc să pună în lumină împrejurările în care apar probleme ce țin de dreptate, precum și constrângerile pe care le impune faptul de a fi moral asupra persoanelor astfel situate. Putem vedea în acest mod cum se realizează acceptarea principiilor dreptății. Într-adevăr, date fiind condiții de felul celor descrise, ar fi firesc ca cele două principii ale dreptății să fie recunoscute. Cum nu e posibil ca cineva să obțină avantaje speciale pentru sine, fiecare poate considera că e rezonabil să recunoască egalitatea ca principiu inițial. Nu există, totuși, nici un motiv ca această poziție să fie privită ca definitivă; căci, dacă există inegalități ce satisfac al doilea principiu, câștigul imediat permis de egalitate poate fi privit ca o investiție bine chibzuită, în scopul unor beneficii ulterioare. Dacă, așa cum e foarte posibil, aceste inegalități funcționează ca niște stimulente

pentru a depune eforturi mai mari, atunci membrii acestei societăţi le-ar putea considera drept concesii aduse naturii umane: şi ei, ca şi noi, ar putea socoti că, la modul ideal, oamenii ar trebui să vrea să fie de folos unul altuia. Dar, pentru că ei îşi urmăresc, fiecare în parte, interesele proprii, faptul că acceptă inegalităţile înseamnă doar că ei acceptă raporturile care există efectiv între ei şi că recunosc motivele care îi îndeamnă să se implice în practicile lor comune. Ei nu sunt în nici un fel îndreptăţiţi să fie nemulţumiţi unul de celălalt. Astfel, atunci când sunt îndeplinite condiţiile principiului, nu există nici un motiv pentru care ei nu ar trebui să permită asemenea inegalităţi. Fiindcă, dacă ar face aşa, s-ar dovedi obtuzi, şi anume pentru că, de cele mai multe ori, din simplul motiv că ştiu sau percep că ceilalţi se află într-o poziţie mai bună, s-ar descuraja. În orice caz, fiecare persoană va insista asupra avantajului propriu şi deci asupra avantajului comun, căci nimeni nu doreşte să sacrifice nimic pentru ceilalţi.

Aceste remarci nu trebuie luate ca o demostraţie riguroasă a faptului că persoanele pe care le concepem şi le situăm în poziţia presupusă de abordarea noastră ipotetică şi cărora li se cere să adopte procedura descrisă se vor opri asupra celor două principii ale dreptăţii. Pentru a avea o astfel de demonstraţie, ar trebui găsit un argument mult mai eleborat şi mai formal : anumite detalii sunt încă neacoperite şi trebuie eliminate diferite alternative. Argumentul ar trebui, totuşi, luat ca o demonstraţie, sau ca o schiţă a unei demonstraţii; căci concluzia pe care caut să o stabilesc este una necesară, vreau adică să o iau ca o teoremă: anume că atunci când mai multe persoane raţionale care îşi urmăresc fiecare în parte propriul interes se confruntă una cu cealaltă în împrejurările tipice pentru dreptate şi când - printr-o procedură ce exprimă constrângerile ce ţin de faptul de a fi moral - li se cere să recunoască împreună principii prin care să poată fi judecate cerinţele lor de modelare a practicilor lor comune, ele se vor opri asupra celor două principii, înţelese ca restricţii ce guvernează distribuirea drepturilor şi datoriilor şi deci le vor accepta ca limitări reciproce ale drepturilor lor. Această teoremă este cea care dă seama de aceste principii ca principii ale dreptăţii, şi explică cum ajung ele să fie asociate acestui concept moral. În plus, teorema noastră este analogă altor teoreme ce privesc conduita umană din alte ramuri ale gândirii sociale: ea descrie o situaţie simplificată, în care unor persoane raţionale, ce urmăresc anumite scopuri şi se raportează una la cealaltă într-un anumit fel, li se cere să acţioneze supunându-se anumitor limitări; apoi, dată fiind această situaţie, se va arăta că ei vor acţiona într-un anumit fel. Dacă ele nu acţionează astfel, atunci decurge că una sau mai multe dintre presupunerile făcute nu are loc. Abordarea dată mai sus urmăreşte să stabilească sau să schiţeze o teoremă în acest sens: scopul argumentului

este de a oferi baza pentru a putea spune că principiile dreptăţii pot fi privite ca acele principii ce apar atunci când nişte persoane raţionale, aflate în împrejurări tipice pentru dreptate, sunt constrânse să se comporte moral. [...]

4

În măsura în care considerăm că principiile dreptăţii apar în maniera descrisă decurge o consecinţă importantă în ce le priveşte. Această consecinţă nu numai că aduce în lumină ideea că dreptatea e o noţiune morală primitivă, prin aceea că apare atunci când conceptul de moralitate este impus agenţilor ce-şi urmăresc, fiecare în parte, interesele proprii şi se află în împrejurări similare, dar ea subliniază, de asemenea, că echitatea este un concept fundamental pentru dreptate - un concept care vizează distribuţia corectă a bunurilor între diferite persoane care cooperează între ele sau sunt în competiţie, de pildă atunci când vorbim despre jocuri echitabile, competiţii echitabile sau negocieri echitabile. Problema echităţii se ridică atunci când mai multe persoane libere, care nu au nici o autoritate una asup a celeilalte, se angajează într-o activitate comună şi stabilesc sau recunosc între ele regulile care definesc acea activitate şi care determină împărţirea corespunzătoare a beneficiilor şi obligaţiilor rezultate. E limpede că o practică va fi considerată echitabilă de către părţi dacă nimeni nu simte că, pa ticipând la aceasta, ea sau oricare alta va obţine vreun avantaj de pe urma, sau va fi forţată să cedeze unor cerinţe pe care nu le consideră legitime. Aceasta implică faptul că fiecare are o concepţie despre ce face să fie rezonabil ca o cerinţă legitimă să fie admisă atât de ceilalţi, cât şi de sine. Dacă cineva consideră că principiile dreptăţii apar în maniera descrisă mai sus, atunci aceste principii definesc realmente o asemenea concepţie. P in urmare, o practică este dreaptă sau echitabilă atunci când satisface principiile pe care, în împrejurări ca cele menţionate mai sus, cei care participă la ea le-ar putea propune unul altuia în scopul acceptării mutuale. Persoanele angajate într-o practică d eaptă sau echitabilă se pot înfrunta deschis şi îşi pot susţine p opriile poziţii (dacă acestea par chestionabile) raportîndu-se la principii pe care e rezonabil să le accepte fiecare.

Conceptul de echitate devine fundamental pentru dreptate, tocmai prin posibilitatea ca mai multe persoane, care nu au nici o autoritate una asupra celeilalte, să recunoască reciproc principiul. Numai dacă e posibilă o astfel de recunoaştere poate să existe o adevărată comunitate a persoanelor în cadrul practicilor lor comune; altminteri, acele persoane vor considera că relaţiile dintre ele sunt bazate, într-o anumită măsură, pe forţă. Dacă, în vorbirea obişnuită, echitatea se aplică mai degrabă practicilor în care poţi alege dacă să te angajezi sau nu (de exemplu, în

jocuri, în afaceri etc.), iar dreptatea - practicilor în care nu există alegere (de exemplu, sclavia) - elementul de necesitate care apare nu face inaplicabilă concepţia despre recunoaşterea mutuală, deşi poate face ca schimbarea instituţiilor nedrepte să fie mai urgentă decât cea a institu ilor inechitabile. Căci - presupunând că ceilalţi se află în împrejurări similare - oricine se poate angaja într-o activitate de formulare şi de recunoaştere reciprocă a principiilor: iar a judeca practicile cu ajutorul principiilor la care s-a ajuns astfel înseamnă a le aplica standardul echităţii.

Mai departe, dacă participanţii la o practică acceptă că regulile ei sunt echitabile şi deci nu se pot plânge de ea, apare o datorie prima facie (şi corespunzător un drept prima facie) a părţilor una faţă de cealaltă: datoria ca, atunci când este cazul, să acţioneze conform practicii. Când un număr de persoane se angajează într-o practică sau întreprind împreună ceva în conformitate cu anumite reguli, restrângâdu-şi deci libertatea, cei care au acceptat restricţiile atunci când li s-a cerut au dreptul la o acceptare similară din partea celor care au beneficiat de pe urma felului în care au procedat ele. Aceste condiţii sunt realizabile în cazul în care se recunoaşte în mod corect că o practică este echitabilă, căci atunci toţi cei ce vor participa la ea vor beneficia de pe urma ei. Drepturile şi datoriile astfel apărute sunt drepturi şi datorii speciale, în sensul că depind de acţiuni anterioare întreprinse în mod voluntar - în acest caz, de părţile care s-au angajat într-o practică comună şi i-au acceptat în cunoştiinţă de cauză beneficiile. Totuşi, aici nu avem o obligaţie care presupune o acţiune performativă deliberată, precum o promisiune, un contract sau altceva asemănător. O greşeală nefericită a susţinătorilor ideii de contract social este că au presupus că obligaţia politică necesită o asemenea acţiune, sau cel puţin au folosit un limbaj care sugerează aşa ceva. Pentru ca o practică să fie echitabilă e suficient să participi în cunoştinţă de cauză la ea şi să accepţi beneficiile ei. Desigur că această obligaţie prima facia poate fi încălcată: se poate întâmpla ca, deşi ar trebui să urmezi o regulă, alte consideraţii să justifice faptul că nu o respecţi. În general, însă, nimeni nu se poate sustrage acestei obligaţii dacă susţine că o practică nu e dreaptă numai atunci când e cazul să o respecte. Dacă o persoană respinge o practică, atunci, pe cât e posibil, ea ar trebui să declare aşa ceva înainte şi să evite să participe la ea sau să se bucure de beneficiile ei.

Voi spune că aceasta este o datorie de a te comporta echitabil; dar trebuie să admit că a vorbi în acest fel înseamnă, poate, o extindere a noţiunii de echitate. De obicei, a acţiona inechitabil nu înseamnă atât să încalci o regulă anume - chiar dacă infracţiunea e dificil de detectat (de exemplu, când tr şezi) - cât să profiţi de pe urma lipsurilor sau ambiguităţilor unei reguli, să te prevalezi de împrejurări neaşteptate sau

speciale care fac imposibilă aplicarea lor, să insişti că regulile trebuie aplicate în avantajul cuiva, când de fapt ele ar trebui suspendate sau, mai general, să acţionezi contrar intenţiei unei practici. Din aceste motive, se vorbeşte despre un simţ al comportamentului echitabil. a acţiona echitabil presupune mai mult decât să fi capabil să respecţi regulile; se poate spune că ceea ce e echitabil trebuie adeseori să fie simţit sau perceput. Totuşi, a include în datoria de a te comporta echitabil şi obligaţia de a acţiona conform practicilor comune pe care o au unul faţă de altul participanţii care au acceptat în cunoştiinţă de cauză beneficiile acesteia nu este o extindere nenaturală atunci când se pune această problemă, căci de obicei se consideră că e inechitabil ca cineva să accepte beneficiile unei practici, dar să refuze să-şi joace rolul în menţinerea ei. Astfel, se poate spune că evazionismul fiscal încalcă datoria de a se comporta echitabil: o persoană acceptă beneficiile guvernării, dar nu vrea să contribuie la constituirea resurselor acesteia; deseori membrii sindicatelor spun că cei care refuză să li se alăture nu sunt echitabili; îi numesc blatişti, persoane care profită de beneficiile pe care le poate aduce sindicalismul - salarii mai mari, ore mai puţine, siguranţa lucrului etc. - dar refuză să împartă greutăţile, de pildă plătind cotizaţ i etc.

Ca noţiune morală de bază, datoria de a te comporta echitabil stă alături de alte datorii prima facie, precum fidelitatea şi recunoştinţa; totuşi ea nu trebuie confundată cu ele. E limpede că aceste datorii sunt dist ncte, precum e evident din chiar definiţiile lor. Ca orice datorie morală, şi aceea de a te comporta echitabil presupune, în unite cazuri, restricţii ale interesului propriu; uneori, ea impune o conduită pe care un egoist strict raţional nu s-ar putea să o aleagă. Deci, în timp ce dreptatea nu cere nimănui să-şi sacrifice interesele în raport cu acea poziţie generală şi acea procedură generală prin care se propun şi se recunosc principiile dreptăţii, se poate deseori întâmpla ca, în situaţii particulare, apărute ca urmare a angajării într-o practică, datoria ca fiecare să se comporte echitabil, să se intersecteze cu interesele sale, în sensul că i se va cere să renunţe la anumite avantaje pe care i le-ar permite particularităţile împrejurărilor în care se află. Nu e, desigur, nimic surprinzător în aşa ceva. Este doar consecinţa angajamentului ferm pe care se presupune că şi l-au luat părţile, sau pe care şi l-ar lua în poziţia generală, împreună cu faptul că au participat şi se bucură de beneficiile unei practici pe care o consideră echitabilă.

Una din formele de conduită prin care participanţii la o practică comună exprimă recunoaşterea celuilalt ca persoană cu interese şi capacităţi similare constă în acceptarea acestei restricţii în cazuri particulare; această acceptare se manifestă prin aceea că acţionezi echitabil sau eşti dorităr să răscumperi pagubele, că te simţi jenat etc.

atunci când ai ieşit în afara ei. Tot aşa cum, dacă nu se dă o altă explicaţie, criteriul de recunoaştere a existenţei suferinţei e ajutorul pe care îl dai celui ce suferă, tot aşa datoria de a te comporta echitabil este o parte necesară a criteriului de recunoaştere a faptului că celălalt este o persoană cu interese şi sentimente similare celor ale tale. O persoană care nu a arătat niciodată, în nici o împrejurare, dorinţa de a-i ajuta pe cei în suferinţă dovedeşte, totodată, că ea nu recunoaşte că pe ceilalţi îi doare, că nu poate să aibă nici măcar un sentiment de afecţiune sau prietenie pentru cineva; căci cu unele excepţii faptul că ai asemenea sentimente înseamnă să vii în ajutorul celorlalţi, când aceştia din urma suferă. Recunoaşterea faptului că celălalt e o persoană pe care o doare se manifestă prin acţiunea pornită din simpatie; acest răspuns natu al, simplu, de compasiune este unul din acele răspunsuri pe care se construiesc diferitele forme de conduită morală.

Tot aşa, acceptarea de către participanţii la o practică comună a datoriei de a te comporta echitabil est reflectarea, în fiecare persoană, a recunoaşterii că aspiraţiile şi interesele celorlalţi pot fi realizate prin activitatea lor comună. Dacă nu se dă o altă explicaţie, acordul lor asupra datoriei de a se comporta echitabil e o p e necesară a criteriului de recunoaştere reciprocă în calitate de persoane cu interese şi capacită i similare, cum de altfel se presupune că sunt, prin modul cum sunt concepute relaţiile lor în poziţia generală. Dacă nu ar fi aşa, ei nu ar dovedi nici un fel de recunoaştere reciprocă în calitate de persoane cu interese şi capacităţi similare şi desigur, în anumite cazuri (poate ipotetice), ei nu s-ar recunoaşte reciproc deloc ca persoane, ci ca obiecte complicate implicate într-o activitate complicată. Pentru a-l recunoaşte pe celălalt ca persoană trebuie să îi răspunzi şi să acţionezi asupra lui în anumite moduri; aceste moduri sunt strâns legate de diferitele datorii prima facie. A admite într-o **anumită** măsură aceste datorii - şi deci a fi cât de cât moral - nu e o problemă de alegere sau una de intuire a calităţilor morale, sau o chestiune de exprimare a sentimentelor şi atitudinilor (cele trei interpretări între care oscilează deseori opinia filosofică): pur şi simplu înseamnă a stăpâni una din acele forme de conduită prin care se manifestă recunoaşterea celorlalţi ca persoane.[...]

O consecinţă a acestei concepţii e că, acolo unde ea se aplică, satisfacerea unei cerinţe compatibile cu ea nu are nici un fel de valoare morală. O asemenea cerinţă contravine condiţiilor de reciprocitate şi comunitate între persoane, iar cel care o solicită - fără a fi însă dispus să o admită când este solicitată de un altul - nu are nici un temei să fie nemulţumit dacă este respins; pe când cel împotriva căreia e susţinută poate să fie nemulţumit. Deoarece această cerinţă nu poate fi admisă în mod reciproc, ea e un mijloc de coerciţie; ea poate fi admisă numai dacă o parte are capacitatea să impună celorlalţi ceea ce ei nu vor să admită.

Dar nu are nici un sens să fim de acord cu anumite cerinţe a căror respingere nu ne-ar afecta, preferând în schimb unele cerinţe pentru a căror respingere nu am avea ce să obiectăm. Ca urmare, atunci când dăm un verdict asupra caracterului drept al unei practici, nu e destul să ne asigurăm că ea răspunde într-o manieră deplină şi cât se poate de eficace dorinţelor şi intereselor. Căci dacă vreuna dintre acestea ar intra în conflict cu dreptatea, nu ar mai trebui luate în consideraţie, pentru că satisfacerea lor nu e câtuşi de puţin un motiv pentru a avea o practică. Este irelevant, chiar dacă e adevărat să spui că rezultatul acelei practici constă în cea mai mare satisfacere a dorinţelor. În cântărirea meritelor unei practici trebuie să se elimine satisfacerea intereselor ale căror cerinţe sunt incompatibile cu principiile dreptăţii.

## 5

Până acum, discuţia a fost excesiv de abstractă. Chiar dacă acest lucru e, poate, inevitabil, aş vrea ca în continuare să aduc în lumină câteva trăsături ale concepţiei asupra dreptăţii ca echitate, prin compararea acestora cu concepţia asupra dreptăţii a utilitarismului clasic, reprezentat de Bentham şi Sidgwick. Această concepţie asimilează dreptatea cu binefacerea, iar pe aceasta, la rândul ei, cu acea proiectare a instituţiilor care este cea mai eficientă în promovarea bunăstării generale. Dreptatea e un fel de eficienţă.

Uneori se spune că această formă de utilitarism nu pune nici o restricţie asupra a ceea ce ar putea fi o atribuire dreaptă a drepturilor şi datoriilor, în sensul că pot exista împrejurări care, pe temeiuri utilitariste, ar justifica instituţii care contrazic puternic simţul nostru obişnuit al dreptăţii. Dar concepţia utilitaristă clasică poate face faţă acestei obiecţii. Pornindu-se de la ideea că fericirea generală poate fi reprezentată de o funcţie de utilitate socială, care constă din suma funcţiilor utilităţilor individuale, cărora li se ataşează ponderi egale (acesta fiind sensul maximei că fiecare contează ca unul şi nu ca mai mult decât unul), se presupune de obicei că funcţiile individuale de utilităţi sunt similare în toate privinţele esenţiale. Se consideră că diferenţele dintre indivizi ţin de educaţie şi naştere şi că nu trebuie luate în considerare. Această presupunere, împreună cu ideea diminuării utilităţii marginale, are ca rezultat un caz prima facie de egalitate, adică un caz în care, lăsând deoparte efectele indirecte din viitor, avem o egalitate a distribuţiei veniturilor pe orice perioadă dată de timp. Dar, chiar dacă am considera că utilitarismul impune astfel de restricţii asupra funcţiei de utilitate şi chiar dacă am presupune că restricţiile respective au, în practică, aproape acelaşi rezultat ca aplicarea principiilor dreptăţii (şi chiar dacă ele n-ar putea apare ca moduri de a exprima aceste

principii. In limbajul matematicii şi psihologiei). ideea fundamentală e foarte diferită de concepţia dreptăţii ca echitate. Mai întâi, faptul că principiile dreptăţii trebuie acceptate este interpretat ca rezultat contingent al unei decizii administrative de ordin superior. Forma acestei decizii este privită ca similară celei a unui antreprenor care hotărăşte să producă o marfă sau alta pentru a obţine venitul marginal, sau similară cuiva care distribuie bunuri persoanelor ce au nevoie, în funcţie de urgenţa relativă a cererilor lor. Se consideră că alegerea între practici este făcută pe baza alocării de beneficii şi sarcini individuale (acestea sunt măsurate prin valoarea efectivă a utilităţii lor pe întreaga perioadă a existenţei practicii), iar acea alocare este un rezultat al distribuţiei drepturilor şi datoriilor stabilite printr-o practică.

În plus, nu se presupune că indivizii ce primesc aceste beneficii sunt în vreo relaţie: fiecare reprezintă o direcţie diferită în care pot fi alocate anumite resurse limitate. Valoarea atribuirii resurselor uneia dintre aceste direcţii, mai degrabă decât alteia, depinde numai de preferinţele şi interesele indivizilor ca indivizi. Satisfacerea dorinţelor are o valoare care nu depinde de raporturile morale dintre persoane - ca participanţi la o activitate comună să zicem - şi nici de cerinţele pe care ele le ridică una faţă de cealaltă, în numele acestor interese; această valoare este cea care trebuie luată în consideraţie de legislatorul (ideal) care ar trebui să ajusteze de la centru regulile sistemului, astfel încât să maximizeze valoarea funcţiei de utilitate socială.

Admiţându-se că deciziile executive sunt luate în mod corect, se socoteşte că principiile dreptăţii nu vor fi încălcate de un sistem juridic astfel conceput. În aceasta constă întemeierea şi explicaţia principiilor dreptăţii; ele exprimă pur şi simplu cele mai importante trăsături generale ale instituţiilor sociale în care problemele administrative sunt rezolvate în cel mai bun mod. Într-adevăr, aceste principii au o prioritate specială pentru că, dată fiind natura umană, atât de multe depind de ele; prin aceasta se explică şi însuşirile particulare ale sentimentelor morale asociate dreptăţii. Asimilarea dreptăţii cu o decizie executivă de ordin superior - cu siguranţă o concepţie incitatoare - este punctul central al utilitarismului clasic; ea scoate de asemenea la lumină profundul lui individualism (într-unul din sensurile acestui cuvânt ambiguu). El priveşte persoanele ca tot atât de multe direcţii separate în care pot fi atribuite beneficiile şi sarcinile; iar valoarea satisfacerii sau nesatisfacerii dorinţelor nu se consideră că depinde în vreun fel de raporturile morale dintre indivizi sau de tipurile de cerinţe pe care ei, urmărindu-şi interesele, doresc să şi le impună reciproc.

Multe decizii sociale au, fără îndoială, o natură administrativă. Cu siguranţă că aşa stau lucrurile când avem o problemă de utilitate s cială, în ceea ce s-ar putea numi sensul ei obişnuit: adică atunci când se pune problema constituirii unor instituţii sociale pentru a atinge anumite scopuri comune. În acest caz, se poate presupune fie că beneficiile şi însărcinările sunt distribuite imparţial, fie că problema distribuţiei se pune în mod greşit, ca de exemplu când e vorba de menţinerea ordinii şi siguranţei publice, ori a apără ii naţionale. Dar, luat ca o modalitate de a înţelege bazele principiilor dreptăţii, utilitarismul greşeşte. El **permite** să se argumenteze că, de exemplu, sclavia e nedreaptă pe temeiul că avantajele proprietarului de sclavi ca proprietar de sclavi nu contrabalansează dezavantajele sclavului şi societăţii împovărate de un sistem de muncă relativ ineficient. Or, concepţia dreptăţii ca echitate, aplicată practicii sclavajului (în cadrul căreia există funcţiile de proprietar de sclavi şi de sclav), nu ar permite nimănui să ia în consideraţie în primul rând avantajele proprietarului de sclavi. Deoarece acea funcţie nu e conformă unor principii ce pot fi reciproc recunoscute, câştigurile mărite ale proprietarului (presupunând că ele există) nu fac în nici un fel ca nedreptatea acelei practci să fie mai mică. Problema dacă aceste câştiguri depăşesc dezavantajele sclavului şi societăţii nici nu poate apărea, deoarece atunci când ne punem problema dacă sclavia e dreaptă aceste câştiguri nu au nici un fel de greutate care ar trebui contrabalansată. Dimpotrivă, dacă se apelează la concepţia dreptăţii ca echitate, sclavia apare **întotdeauna** ca nedreaptă.

Bineînţeles, nu sugerez absurditatea că reprezentanţii utilitarismului clasic aprobă sclavia. Doar resping un tip de argument pe care perspectiva lor le permite să îl folosească pentru a o dezaproba. Concepţia după care dreptatea derivă din eficienţă implică faptul că a judeca dreptatea unei practici este întotdeauna - cel puţin în principiu - o chestiune care depinde de cântărirea avantajelor şi dezavantajelor, fiecare cu valoarea sau lipsa de valoare intrinsecă. Acea valoare constă, de pildă, în satisfacerea intereselor, indiferent dacă aceste interese implică în mod necesar sau nu acceptarea unor principii ce nu pot fi reciproc admise. Utilitarismul nu poate explica nici faptul că sclavia este întotdeauna nedreaptă, nici faptul că ar fi lipsite de orice relevanţă afirmaţiile unei persoane care ar vrea să susţină acuzaţia de nedreptate pe care a ridicat-o o altă persoană în cadrul unei dezbateri privind meritele unei practici comune, spunând că, totuşi, respectiva practică permite cea mai mare satisfacere a dorinţelor. Acuzaţia de nedreptate nu poate fi respinsă astfel. Or, lucrurile nu ar sta aşa dacă dreptatea ar deriva dintr-o eficienţă executivă de ordin superior. [...]

# POZIŢIA ORIGINARĂ

## Ronald Dworkin

Sper că nu este necesar să înfăţişez în detaliu celebra idee a lui John Rawls despre poziţia originară[1]. El imaginează un grup de bărbaţi şi femei care s-au stâns pentru a face un contract social. Până aici avem ceva de felul adunărilor imaginare din teoriile clasice ale contractului social. Cu toate acestea, poziţia originară diferă de aceste teorii prin modul în care sunt caracterizate părţile contractante. Părţile contractante sunt femei şi bărbaţi cu gusturi, talente, ambiţii şi convingeri obişnuite; dar nici unul dintre ei nu-şi cunoaşte temporar aceste trăsături ale personalităţii şi trebuie să cadă de acord asupra unui contract înainte de a-şi recăpăta conştiinţa de sine.

Rawls încearcă să arate că dacă aceşti bărbaţi şi femei sunt raţionali şi acţionează doar potrivit propriului interes, atunci ei vor alege două principii ale dreptăţii. În linii mari, acestea prevăd ca fiecare persoană să aibă cea mai mare libertate politică compatibilă cu o libertate similară pentru toţi, şi ca inegalităţile de putere, bogăţie, venit şi alte resurse să existe doar în măsura în care ele sunt în folosul celor mai dezavantajaţi membri ai societăţii.

Mulţi critici ai lui Rawls nu acceptă ideea că bărbaţii şi femeile din poziţia originară ar alege în mod inevitabil aceste două principii. Principiile sunt conservatoare, iar criticii consideră că ele ar fi alese doar de oamenii conservatori prin temperament, dar nu şi de cei care prin natura lor sunt mai dispuşi să accepte riscuri. Nu cred că această critică este adecvată, dar, cel puţin în această lucrare, voi lăsa deoparte această chestiune. Pe mine mă interesează o altă problemă.

Să presupunem că criticii greşesc şi că bărbaţii şi femeile din poziţia originară care le vor alege vor considera că cele două principii ale lui Rawls corespund într-adevăr cel mai bine interesului lor. Rawls pare să creadă că acesta este un argument în favoarea ideii că cele două principii sunt un standard al dreptăţii la care ar trebui supuse instituţiile politice existente. Dar nu este imediat evident de ce ar trebui să fie aşa.

Dacă un grup a stabilit printr-un contract ca disputele dintre membrii săi să fie rezolvate într-un anume mod, existenţa efectivă a acestui contract ar fi un argument puternic ca, atunci când apar, astfel de dispute să fie rezolvate în acel mod. Contractul ar fi un argument prin el însuşi, independent de cât de puternice au fost motivele care îi vor fi determinat

pe acei oameni să facă respectivul contract. De exemplu, în mod obișnuit, fiecare parte presupune că un contract pe care-l semnează este în interesul său; chiar dacă cineva a greșit când și-a evaluat interesul, faptul că a făcut contractul este un motiv puternic pentru a respecta totuși învoiala.

Rawls nu susține că există un grup care să fi făcut vreodată un contract social de tipul celui pe care îl descrie. El doar argumentează că, dacă un grup de oameni raționali s-ar afla în poziția originară, ei ar stabili prin contract cele două principii. Contractul său este ipotetic, iar contractele ipotetice nu procură argumente independente în favoarea corectitudinii aplicării prevederilor lor. Un contract ipotetic nu este pur și simplu o formă palidă a unui contract efectiv, el nu este deloc un contract.

Să presupunem că eu particip la un joc; dacă aș fi fost întrebat înaintea jocului, probabil că aș fi acceptat regulile lui de bază. De aici nu rezultă însă că aceste reguli îmi pot fi impuse, în măsura în care nu am consimțit efectiv la ele. Bineînțeles, trebuie să existe anumite motive pentru care le-aș fi acceptat, dacă aș fi fost întrebat dinainte; iar aceste motive ar putea să explice și de ce e corect ca aceste reguli să-mi fie impuse, chiar dacă eu nu le-am acceptat efectiv. Dar consimțământul meu ipotetic nu poate fi un motiv, separat de altele, pentru a mi se impune regulile, așa cum ar fi consimțământul meu efectiv.

Să presupunem că tu și cu mine jucăm poker și ne dăm seama, în mijlocul unei mâini, că lipsește o carte din pachet. Tu propui să abandonăm mâna respectivă, dar eu refuz pentru că sunt sigur că voi câștiga banii. Tu ai putea spune că eu aș fi fost cu siguranță de acord cu acest procedeu dacă am fi discutat dinainte posibilitatea ca pachetul să fie incomplet. Dar aceasta nu înseamnă că eu sunt oarecum obligat, printr-un acord pe care nu mi l-am dat niciodată, să abandonez jocul respectiv.

Mai degrabă folosești mecanismul unui acord ipotetic pentru a demonstra o idee ce ar fi putut fi demonstrată și fără acel mecanism, anume ideea că soluția recomandată este atât de evident corectă și rezonabilă încât doar cineva cu un interes imediat contrar ar putea să nu fie de acord cu ea. Principalul tău argument este că soluția ta este corectă și rezonabilă, iar faptul că eu însumi aș fi ales-o nu adaugă nimic la tăria acestui argument. Iar dacă aș fi în stare să resping argumentul, din pretenția ta că eu aș fi fost de acord nu decurge în plus nimic de combătut sau de justificat.

Mai mult, faptul că în unele situaţii eu aş fi fost de acord nici măcar nu sugerează un astfel de argument independent. Totul depinde de motivele pentru care tu crezi că eu mi-aş fi dat acordul. Să presupunem că tu susţii că eu aş fi fost de acord dacă ai fi adus problema în discuţie şi ai fi insistat în favoarea soluţiei tale, pentru că eu doream foarte mult să joc şi aş fi preferat să renunţ în acel loc decât să pierd orice şansă de a juca. Dar atunci aş putea admite că aş fi consimţit din acest motiv şi apoi aş adăuga că, din fericire, nu ai adus în discuţie problema. Faptul că aş fi consimţit dacă ai fi insistat nici nu aduce vreun temei, nici nu sugerează vreunul pentru care ar trebui să consimt efectiv acum. Ceea ce vreau să spun nu este că ar fi incorect din partea ta să-ţi impui propunerea ca o condiţie a desfăşurării jocului; căci, într-adevăr, nu ar fi fost aşa. Dacă ţi-ai fi formulat propunerea şi eu aş fi fost de acord cu ea, acum nu aş mai putea spune că acordul meu a fost în vreun fel anulat sau pus sub semnul întrebării din cauză că a fost obţinut sub constrângere. Dar dacă în mod efectiv nu mi-am dat acordul, faptul că mi l-aş fi dat nu înseamnă nimic.

Nu vreau să spun că pentru a decide dacă un act care afectează pe cineva e corect nu este niciodată relevant faptul că el ar fi consimţit dacă ar fi fost întrebat. Dacă, de exemplu, unui medic îi este prezentat un om fără cunoştinţă şi cu hemoragie, s-ar putea să fie important ca el să întrebe dacă acel om, conştient fiind, ar consimţi să i se facă transfuzie. Dacă există toate motivele să credem că omul ar consimţi, faptul este important pentru justificarea transfuziei, chiar dacă mai târziu, poate datorită unei convertiri religioase, pacientul ar condamna doctorul pentru felul cum a procedat. Dar nu despre astfel de situaţii este vorba în cazul de faţă, căci acordul ipotetic al pacientului arată că voinţa lui tindea spre acea hotărâre în momentul şi în circumstanţele în care hotărârea a fost luată. El nu a pierdut nimic întrucât nu a fost consultat la timpul potrivit, pentru că el ar fi fost de acord dacă ar fi fost consultat. Argumentul poziţiei originare este foarte diferit de acesta. Dacă îl luăm ca argument în favoarea corectitudinii aplicării celor două principii, trebuie să argumentăm şi în favoarea ideii că din cauză că un om ar fi fost de acord cu anumite principii dacă ar fi fost întrebat dinainte, este corect să i se aplice acele principii mai târziu, în condiţii diferite, când el nu consimte.

Dar acest argument nu este bun. Să presupunem că luni eu nu cunosc valoarea picturii mele; dacă mi-ai fi oferit 100 de dolari pentru ea, aş fi acceptat. Marţi am descoperit însă că ea este valoroasă. Miercuri nu poţi să susţii că ar fi corect ca instanţă judecătorească să mă oblige să ţi-o

vând pentru 100 de dolari. Poate că este norocul meu că nu mi-ai cerut-o luni; și nu există nici o justificare pentru a fi constrâns mai târziu.

De aceea, trebuie să privim argumentul poziției originare așa cum privim argumentul tău de la jocul de poker, anume ca un procedeu de a atrage atenția asupra unui argument independent în favoarea corectitudinii celor două principii - un argument care nu pornește de la premisa falsă că un contract ipotetic are vreo forță (chiar și slabă) de coerciție. Ce alt argument este disponibil? S-ar putea spune că poziția originară arată că cele două principii corespund cel mai bine intereselor fiecărui membru al oricărei comunități politice și că din acest motiv guvernarea potrivit lor este corectă. Este adevărat că dacă s-ar putea arăta că cele două principii sunt în interesul fiecăruia, acesta ar fi un argument puternic în favoarea corectitudinii lor, dar este greu să-mi imaginez cum poate fi folosită poziția originară pentru a arăta acest lucru.

Trebuie să fim atenți să facem o distincție între două sensuri în care se poate spune despre ceva că este în interesul meu. Este în interesul meu **anterior** să pariez pe un cal care are cele mai multe șanse de reușită în condițiile date, chiar dacă acel cal pierde cursa. Este în interesul meu **efectiv** să pariez pe calul care câștigă, chiar dacă, în momentul în care l-am făcut, pariul era prostesc. Dacă poziția originară furnizează un argument în favoarea ideii că este în interesul fiecăruia să accepte cele două principii, mai degrabă decât alte temeiuri posibile ale unei constituții, acesta este probabil un argument care folosește ideea de interes anterior și nu efectiv. Nu este în interesul efectiv al fiecăruia să aleagă cele două principii, pentru că atunci când valul de ignoranță se ridică, unii vor descoperi că ar fi fost mai avantajați dacă ar fi fost ales alt principiu, de exemplu principiul utilității medii.

Aprecierea interesului anterior depinde de condițiile în care este făcută o astfel de apreciere și, în particular, de cunoștințele pe care le posedă cel ce o face. S-ar putea să fie în interesul meu anterior să pariez pe un cal la o anumită cotă înainte de semnalul de start, dar nu (cel puțin la aceeași cotă) și după ce acesta s-a împiedicat în timpul primului tur. Deci faptul că o anumită alegere este în interesul meu la un moment dat, în condiții de mare incertitudine, nu este un bun argument pentru a susține că e corect să mi se impună acea alegere mai târziu, în condiții de mai mare cunoaștere. Dar, potrivit acestei interpretări, chiar acest lucru este sugerat de argumentul poziției originare; căci acesta încearcă să justifice folosirea în prezent a celor două principii pornind de la premisa

că, în condiţii foarte diferite de cele actuale, ar fi în interesul anterior al fiecăruia să cadă de acord asupra lor. Dacă aş cumpăra un bilet prin care pariez pe un cal cu şanse reduse ar putea fi în interesul meu anterior ca înainte de cursă să-ţi vând biletul cu preţ dublu; de aici nu rezultă că este corect ca tu să-mi iei biletul pentru acea sumă în momentul în care calul este pe punctul de a câştiga!

S-ar putea spune acum că nu am înţeles rostul condiţiilor speciale de incertitudine din poziţia originară. Părţile nu îşi cunosc talentele şi resursele specifice tocmai pentru a fi împiedicate să negocieze în favoarea unor principii intrinsec incorecte datorită faptului că favorizează anumite colecţii de resurse şi talente în raport cu altele. Dacă omul aflat în poziţia originară nu-şi cunoaşte interesele specifice, el nu poate negocia în favoarea lor. În acest caz, s-ar putea spune, incertitudinea poziţiei originare nu anulează argumentul bazat pe interesul anterior aşa cum am sugerat eu, ci doar limitează domeniul în care propriul interes este relevant. Argumentul arată că cele două principii sunt în interesul fiecăruia, odată ce principii evident inechitabile sunt scoase din discuţie prin acest procedeu al incertitudinii. Din moment ce singurele cunoştinţe pe care bărbaţii şi femeile de astăzi le au în plus faţă de bărbaţii şi femeile din poziţia originară sunt cele pe care nu trebuie să se bazeze în alegerea principiilor, interesul lor anterior (în măsura în care acesta e relevant) este acelaşi în ambele cazuri. Or, aceasta înseamnă că poziţia originară oferă un bun argument în favoarea aplicării, astăzi, a celor două principii în chestiuni politice.

Dar astfel se confundă, desigur, argumentul lui Rawls cu un alt argument, pe care Rawls ar fi putut să-l dea. Să presupunem că bărbaţii şi femeile lui îşi cunosc pe de-a-ntregul propriile talente şi gusturi, dar trebuie să ajungă la un acord în condiţii care exclud, printr-o simplă stipulare, principii evident inechitabile, precum acelea care creează avantaje speciale pentru anumiţi indivizi. Dacă Rawls ar putea arăta că, odată ce astfel de principii evident inechitabile ar fi înlăturate, ar fi în interesul fiecăruia să instituie cele două principii ale lui, aceasta ar conta într-adevăr ca argument în favoarea celor două principii. Chestiunea avută în vedere de mine - interesul propriu anterior al oamenilor de astăzi - nu ar mai fi relevantă, pentru că ambele grupuri de oameni ar avea în acest caz aceleaşi cunoştinţe despre ei înşişi şi ar fi supuşi aceloraşi restricţii morale de a alege principii evident inechitabile.

Cu toate acestea, argumentul lui Rawls este foarte diferit. Ignoranţa în care se află oamenii lui atunci când aleg afectează evaluarea interesului lor propriu şi nu constă pur şi simplu în fixarea limitelor în

cadrul cărora pot fi aplicate aceste evaluări. De exemplu, Rawls presupune că oamenii săi ar alege în mod inevitabil principii conservatoare căci aceasta ar fi singura alegere rațională pe care ar face-o oameni cu interese proprii aflați în condiții de ignoranță. Dar unii oameni reali, conștienți de propriile lor talénte, ar putea foarte bine să prefere principii mai puțin conservatoare care le-ar permite să profite de resursele pe care știu că le posedă. De aceea, cel care vede în poziția originară un argument în favoarea principiilor conservatoare este pus în fața următoarei dileme: dacă unele principii mai puțin conservatoare, precum cele care favorizează anumiți indivizi, sunt înlăturate ca evident incorecte, atunci argumentul în favoarea principiilor conservatoare este desăvârșit dintru început, având ca bază doar caracterul evident al corectitudinii sale. În acest caz, nici poziția originară, nici vreo altă considerație privind interesul propriu nu presupunem că joacă explicit vreun rol în argument. Dar dacă principiile mai puțin conservatoare nu pot fi înlăturate dintru început ca evident incorecte, atunci impunerea ignoranței asupra oamenilor lui Rawls, astfel încât ei să prefere principiile mai conservatoare, nu poate fi explicată pur și simplu prin aceea că astfel sunt înlăturate alegerile evident incorecte. Or, din moment ce ea afectează interesul propriu anterior al acestor oameni, argumentul potrivit căruia poziția originară justifică interesul propriu anterior al oamenilor reali este greșit. Bineînțeles, aceeași dilemă poate fi construită pentru fiecare trăsătură a celor două principii.

Recunosc că până în acest punct argumentul pare să ignore o caracteristică distinctivă a metodologiei lui Rawls, pe care el o descrie drept procedeul căutării unui "echilibru reflectiv" între convingerile noastre morale obișnuite, nereflective, și unele structuri teoretice care ar putea unifica și justifica aceste convingeri obișnuite[2]. S-ar putea spune acum că ideea poziției originare joacă în acest echilibru reflectiv un rol pe care l-am omite dacă, așa cum am făcut eu, am continua să căutăm un argument mai direct, care să conducă de la poziția originară la cele două principii ale dreptății.

Într-adevăr, procedeul echilibrului joacă un rol important în argumentul lui Ralws, și merită să îl descriu aici pe scurt. Se presupune că noi, cititorii lui Rawls, avem un simț al dreptății după care ne ghidăm în viața noastră de zi cu zi; potrivit acestuia, anumite aranjamente sau decizii politice particulare, ca de exemplu sclavia, sunt nedrepte. Mai mult, el presupune că fiecare dintre noi este capabil să aranjeze aceste intuiții sau convingeri nemijlocite într-o ordine a certitudinii, unele apărându-ne ca mai sigure decât altele. De exemplu, majoritatea

oamenilor consideră că este mult mai nedrept ca statul să execute cetăţeni nevinovaţi de-ai săi, decât să ucidă civili străini nevinovaţi pe timp de război. Puşi în faţa unui argument, s-ar putea ca ei să fie dispuşi să renunţe la părerea lor despre civilii străini pe timp de război, dar le-ar fi mult mai greu să renunţi la opinia privind executarea concetăţenilor nevinovaţi.

Potrivit procedeului echilibrului reflectiv, sarcina filosofiei morale este aceea de a furniza o structură de principii care să susţină aceste convingeri nemijlocite de care suntem mai mult sau mai puţin siguri. Două sunt obiectivele avute în vedere: în primul rând, această structură de principii trebuie să explice aceste convingeri, punându-le în evidenţă presupoziţiile; în al doilea rând, ea trebuie să orienteze în cazurile în care fie nu avem deloc convingeri, fie cele pe care le avem sunt lipsite de forţă sau sunt contradictorii. De exemplu, în cazul în care nu suntem siguri dacă instituţiile economice care permit o inegalitate economică sunt nedrepte, putem să apelăm la principii care explică convingerile noastre sigure, iar apoi să le aplicăm acestei probleme dificile.

Dar proçesul nu este pur şi simplu unul de găsire a principiilor care pun în acord părerile noastre mai mult sau mai puţin stabile. Aceste principii trebuie să sprijine, nu numai să explice, părerile noastre, iar aceasta înseamnă că principiile trebuie să ne atragă simţul moral în mod independent. Astfel, s-ar putea întâmpla ca un mănunchi de convingeri morale obişnuite să susţină poziţii neacceptabile, de exemplu atunci când judecăţile standard pe care le facem fără să reflectăm servesc menţinerii la putere a unui anumite clase sociale. Dar odată ce am înţeles acest lucru, nu înseamnă că principiul egoismului de clasă este justificat; dimpotrivă, astfel judecăţile noastre obişnuite vor fi discreditate, cu excepţia cazului în care ar putea fi găsit un alt principiu mai onorabil care să se potrivească intuiţiilor noastre, caz în care acel principiu, şi nu cel al interesului de clasă, ar fi preferat de intuiţiile noastre.

S-ar putea să nu putem găsi nici o colecţie coerentă de principii care să aibă valoare în sine şi care să fundamenteze toate convingerile noastre nemijlocite; într-adevăr, ar fi chiar surprinzător dacă adeseori nu s-ar întâmpla astfel. Iar când aşa ceva se întâmplă, trebuie să ajungem la un compromis renunţând la câte ceva din ambele părţi. Am putea fi mai îngăduitori, în ceea ce priveşte părerea noastră iniţială despre un principiu acceptabil, chiar dacă nu putem renunţa la ea. Am putea, de exemplu, să acceptăm, după un moment de gândire, un principiu care iniţial ni se părea neinteresant, să zicem principiul că uneori oamenii

trebuie obligați să fie liberi. Am putea accepta acest principiu dacă am fi convinși că nici un principiu mai puțin ferm nu ar putea fundamenta colecția convingerilor politice la care nu putem renunța. Pe de altă parte, trebuie de asemenea să fim gata să modificăm, să ajustăm sau chiar să abandonăm pe de-a-ntregul convingeri nemijlocite care nu se potrivesc cu nici un principiu în acord cu criteriile noastre, fie ele și mai relaxate; în ajustarea acestor convingeri nemijlocite vom folosi părerea noastră inițială despre ceea ce ni se pare mai sigur și ceea ce ni se pare mai puțin sigur, deși în principiu nici o convingere nemijlocită nu poate fi considerată imună la reexaminare sau abandonare, dacă acestea s-ar dovedi necesare. Ne putem aștepta să oscilăm astfel între părerile noastre nemijlocite și structura principiilor explicative astfel încât să modificăm mai întâi într-o parte, apoi în cealaltă, până când ajungem la ceea ce Rawls numește starea de echilibru reflectiv în care suntem mulțumiți, sau atât de mulțumiți pe cât putem spera în mod rezonabil să fim. S - a r putea ca, pentru cei mai mulți, părerile noastre politice obișnuite să fie în această relație de echilibru reflectiv cu cele două principii ale dreptății ale lui Rawls, sau cel puțin să poată fi puse în această relație printr-un proces de ajustare de felul celui pe care l-am descris. Totuși, rămâne neclar cum se potrivește ideea poziției originare cu această structură, sau chiar dacă ea are într-adevăr vreun rol. Poziția originară nu face parte dintre convingerile politice obișnuite pe care le avem și pentru a căror justificare recurgem la echilibrul reflectiv. Rolul ei, dacă există vreunul, nu poate fi decât în procesul justificării: în cadrul teoriei pe care o construim, ea servește punerii în echilibru a convingerilor noastre. Dar dacă cele două principii ale dreptății sunt ele însele în echilibru reflectiv cu convingerile noastre, este neclar de ce, la nivel teoretic, avem nevoie și de poziția originară, alături de cele două principii. Cum poate contribui această idee la crearea unei armonii deja stabilite?

Să considerăm următorul răspuns: una dintre condițiile pe care le impunem unui principiu teoretic, înainte de a-l accepta ca o justificare a convingerilor noastre, este aceea ca persoanele guvernate potrivit lui să-l fi acceptat, cel puțin în anumite condiții, dacă ar fi fost întrebate, sau cel puțin să se poată arăta că principiul este în interesul anterior al fiecăruia dintre ele. În acest caz, poziția originară joacă un rol esențial în procesul justificării prin echilibru. Ea este folosită pentru a arăta că cele două principii corespund acestui standard de acceptabilitate stabilit pentru principiile politice. În același timp, faptul că cele două principii, care corespund într-adevăr acestui criteriu, justifică prin echilibru reflectiv

convingerile noastre obişnuite întăreşte încrederea noastră în acest criteriu şi ne încurajează să-l aplicăm altor probleme de filosofie politică şi morală.

Totuşi, acest răspuns nu susţine ideea că poziţia originară constituie un argument în favoarea celor două principii; căci el nu face decât să reformuleze ideile pe care le-am discutat şi le-am respins. Ideea că principiile sunt acceptabile doar dacă ele ar fi alese de oameni aflaţi în condiţiile particulare ale poziţiei originare nu face cu siguranţă parte din tradiţia noastră politică sau din concepţiile noastre morale obişnuite. Bineînţeles, ideea că principiile sunt echitabile dacă ele au fost efectiv alese de acei care sunt guvernaţi potrivit lor sau dacă se poate cel puţin arăta că sunt în interesul anterior al tuturor, face parte din această tradiţie. Dar am văzut deja că procedeul poziţiei originare nu poate fi folosit pentru a susţine nici unul dintre aceste argumente în favoarea aplicării celor două principii în cazul unor chestiuni politice contemporane. Dacă poziţia originară joacă într-adevăr vreun rol într-o structură de principii şi convingeri aflate în echilibru reflectiv, acesta e datorat probabil unor presupoziţii pe care nu le-am identificat încă.

Este timpul să reexaminăm o presupunere pe care am făcut-o mai devreme. Până acum am tratat ideea poziţiei originare ca şi când ea ar fi baza argumentului lui Rawls sau o parte componentă a unui echilibru reflectiv între intuiţiile noastre politice şi cele două principii ale dreptăţii. Dar, de fapt, Rawls nu tratează poziţia originară în acest mod. El descrie construcţia în următoarele cuvinte:

> "Am subliniat faptul că această poziţie originară este pur ipotetică. Este normal să ne întrebăm de ce trebuie să ne intereseze aceste principii, morale sau nu, din moment ce acest acord nu a fost efectiv. Răspunsul e acesta: condiţiile cuprinse în descrierea poziţiei originare sunt cele pe care de fapt le acceptăm. Sau, dacă nu le acceptăm, atunci poate că prin reflecţie filosofică putem fi convinşi să o facem. Pentru fiecare aspect al situaţiei contractuale pot fi găsite justificări. Pe de altă parte, această concepţie este de asemenea o noţiune intuitivă, care îndeamnă la o construcţie de sine stătătoare, astfel încât conduşi de ea să putem defini mai clar punctul de vedere din care putem interpreta cel mai bine relaţiile morale. Avem nevoie de o concepţie care să ne permită să privim obiectivul nostru din afară: or, tocmai acest lucru îl face noţiunea intuitivă de poziţie originară. "[3]

Această descriere este luată din prima formulare pe care Rawls o dă poziţiei originare; ea este amintită şi repetată în ultimul paragraf al cărţii[4]. Evident, ea este de o importanţă capitală şi sugerează că poziţia originară, departe de a fi fundamentul argumentului său sau un procedeu explicativ al tehnicii echilibrului, este unul din produsele majore, de sinc

stătătoare, ale teorici luate ca întreg. Importanța sa este reflectată într-un alt pasaj crucial. Rawls descrie teoria sa morală ca un gen de psihologie. El vrea să caracterizeze structura capacității noastre (sau, cel puțin, a unei persoane) de a emite judecăți morale de un anumit tip, anume judecăți despre dreptate. Potrivit lui, condițiile cuprinse în poziția originară sunt principii fundamentale "care generează capacitățile noastre morale și, îndeosebi, simțul dreptății"[5]. De aceea, situația originară este o reprezentare schematică a unui proces mental particular al unora cel puțin, și poate al majorității ființelor umane, exact așa cum gramatica de adâncime - ca să luăm o analogie sugerată de el - este o reprezentare schematică a unei alte capacități mentale.

Toate acestea sugerează că poziția originară este o concluzie intermediară, un punct la jumătatea drumului într-o teorie mai adâncă; iar rostul ei este să ofere argumente filosofice în sprijinul supozițiilor acesteia. În următoarea parte a acestei lucrări voi încerca să trasez în mare principalele contururi ale acestei teorii mai de adâncime. Voi distinge trei trăsături ale argumentului de suprafață al cărții - tehnica echilibrului, contractul social și poziția originară însăși - și voi încerca să aflu care dintre principiile sau pozițiile filosofice familiare sunt reprezentate de acestea.

Totuși, trebuie să mai spun un cuvânt despre ideea captivantă, deși imprecisă, a lui Rawls potrivit căreia principiile acestei teorii mai de adâncime sunt constitutive capacității noastre morale. Această idee poate fi înțeleasă la nivele diferite de profunzime. Ea poate însemna, la un prim nivel, că principiile care stau la baza poziției originare ca modalitate de a reflecta asupra dreptății sunt atât de larg acceptate și atât de puțin puse la îndoială în interiorul unei comunități particulare, pentru care este scrisă cartea, încât comunitatea nu ar putea renunța la aceste principii fără să-și schimbe în mod fundamental modul de a raționa și de a discuta despre moralitatea politică. De asemenea, ea poate însemna, la cel mai profund nivel, că aceste principii sunt categorii înnăscute ale moralității, comune tuturor oamenilor, sunt imprimate în structura lor neuronală, astfel că omul nu ar putea nega aceste principii fără să renunțe de tot la puterea de a raționa asupra moralității.

În cele ce urmează voi urma interpretarea cea mai puțin profundă, deși ceea ce voi afirma o susține, cred eu, și pe cea mai profundă. Astfel, voi presupune că există un grup de bărbați și femei care la lectura lui Rawls, își dau seama că poziția originară le apare ca o "noțiune intuitivă" adecvată pentru a reflecta asupra problemelor dreptății; dacă

s-ar putea demonstra că părţile aflate în poziţia originară ar alege într-adevăr cele două principii pe care le descrie el, acestor bărbaţi şi femei argumentul li s-ar părea convingător. Presupunem, pe baza experienţei şi a bibliografiei consultate, că acest grup conţine un număr foarte mare dintre aceia care reflectează cât de cât asupra dreptăţii, printre care mă aflu şi eu. Vreau să descopăr presupoziţiile ascunse care fac ca membri acestui grup să aibă tendinţa de a proceda astfel, şi voi face acest lucru revenind la întrebarea cu care am început: De ce argumentul lui Rawls justifică susţinerea sa că cele două principii ale sale sunt principiile dreptăţii? Răspunsul meu este complex şi ne va duce din când în când departe de textul lui dar, cred eu, nu şi departe de spiritul său.

## A. Echilibrul

Voi începe prin a discuta baza filosofică a tehnicii echilibrului pe care tocmai am descris-o. Va trebui să zăbovesc câteva pagini asupra ei, dar este important să înţelegem care dintre trăsăturile de conţinut ale teoriei de adâncime a lui Rawls sunt impuse de metodele lui. Aşa cum am spus, această tehnică presupune un fapt cunoscut despre viaţa noastră morală: acela că noi toţi avem anumite convingeri despre dreptate, pe care le susţinem pentru că ne par drepte şi nu pentru că le-am dedus sau inferat din alte convingeri. Aceasta este, de exemplu, modul în care acceptăm că sclavia este nedreaptă şi că procesele juridice obişnuite sunt drepte.

Unii filosofi consideră că tipurile diferite de convingeri sunt percepţii directe ale unor fapte morale independente şi obiective. După alţii, ele sunt simple preferinţe subiective, cu nimic diferite de gusturile obişnuite, dar îmbrăcate în limbajul dreptăţii pentru a arăta cât de importante ni se par ele nouă. Oricum, atunci când discutăm cu noi înşine sau unii cu alţii despre dreptate, în mare folosim aceste credinţe uzuale - pe care le numim "intuiţii" sau "convingeri" - în felul în care sugerează tehnica echilibrului a lui Rawls. Testăm teorii generale despre dreptate opunându-le propriilor noastre intuiţii şi încercăm să-i punem în dificultate pe cei ce nu sunt de acord cu noi, arătându-le cum propriile lor intuiţii le contrazic teoriile.

Să presupunem că încercăm să justificăm acest proces adoptând o poziţie filosofică asupra legăturii dintre teoria şi intuiţia morală. Tehnica echilibrului presupune ceea ce am putea numi o teorie coerentistă a moralităţii[6]. Dar avem de ales între două modele generale care definesc

coerența și care explică de ce este aceasta necesară, iar această alegere este semnificativă și are consecințe pentru filosofia noastră morală. Mai întâi voi descrie aceste două modele, iar apoi voi argumenta că tehnica echilibrului este semnificativă doar pentru unul dintre ele.

Voi spune că primul model este "natural". Acest model presupune o poziție filosofică care poate fi rezumată astfel: teoriile dreptății, cum ar fi cele două principii ale lui Rawls, descriu o realitate morală obiectivă, adică ele nu sunt create de oameni sau societăți, ci mai degrabă sunt descoperite, la fel cum sunt descoperite legile fizicii. Principalul instrument al acestei descoperiri este o facultate morală pe care o posedă cel puțin câțiva oameni și care în situații particulare dă naștere unor intuiții concrete în problemele de moralitate politică, de exemplu intuiția că sclavia este greșită. Aceste intuiții sunt indicii ale naturii și existenței unor principii morale fundamentale mai abstracte, așa cum observațiile fizice sunt indicii ale existenței și naturii legilor fundamentale ale fizicii. Reflecția morală sau filosofică este un proces de reconstituire a principiilor fundamentale prin dispunerea opiniilor efective concrete în ordinea lor corectă, așa cum un biolog reconstruiește forma întregului animal din fragmentele de oase pe care le-a găsit.

Al doilea model este destul de diferit. El nu tratează intuițiile privitoare la dreptate ca indicii ale existenței unor principii independente, ci mai degrabă ca trăsături stipulate ale unei teorii generale ce urmează să fie construită, tot așa cum un sculptor s-ar apuca să facă o statuie reprezentând animalul căruia i se potrivesc cel mai bine oasele pe care din întâmplare le-a găsit laolaltă într-o grămadă. Acest model "constructiv" nu presupune, precum cel natural, că principiile dreptății au într-un fel o existență fixă, obiectivă, astfel că descrierea acestor principii ar trebui să fie adevărată sau falsă într-un mod standard. El nu presupune că animalul căruia i se potrivesc oasele există într-adevăr. Presupoziția lui este diferită și într-un fel mai complexă: anume, că bărbații și femeile au responsabilitatea de a-și corela opiniile particulare pe baza cărora acționează într-un program coerent de acțiune, sau cel puțin că oficialitățile care-și exercită puterea asupra celorlalți oameni au acest gen de responsabilitate.

Acest al doilea model - cel constructiv - nu este necunoscut avocaților. El este analog unui model decizie în dreptul cutumiar. Să presupunem că un judecător este pus în fața unei spețe noi, de exemplu una care vizează un drept legal la privatitate pe care tribunalul nu l-a mai recunoscut până atunci[7]. El trebuie să examineze acele precedente care

îi par în vreun fel relevante, pentru a vedea dacă vreunul din principiile care, am putea spune, se "regăsesc" în aceste precedente se aplică şi dreptului la privatitate revendicat. Am putea considera că acest judecător se află în poziţia unui om care porneşte de la intuiţii morale şi ajunge la o teorie morală generală. Precedentele particulare sunt analoge intuiţiilor; judecătorul încearcă să ajungă la un acord între aceste precedente şi o colecţie de principii care le-ar putea justifica şi ar putea, de asemenea, justifica alte decizii în afară de cea în cauză. Însă el nu presupune că precedentele sunt licăriri ale unei realităţi morale şi de aceea indicii ale unor principii obiective pe care în final el le va scoate la lumină. El nu consideră că principiile se "regăsesc" în acest sens în precedente. Dimpotrivă, în spiritul modelului constructiv, el acceptă aceste precedente ca instanţe particulare ale unui principiu pe care , dintr-un simţ al responsabilităţii pentru consistenţă cu ceea ce a avut loc înainte, trebuie să îl construiască.

Vreau să subliniez importanţa diferenţei dintre cele două modele. Să presupunem că o persoană oficială susţine, cu justificată convingere, unele intuiţii care nu pot fi conciliate cu celelalte intuiţii ale sale, oricare ar fi colecţia de principii la care ar putea să apeleze. De exemplu, poate crede că este nedrept să pedepseşti la fel de aspru o încercare de crimă şi o crimă, şi totuşi să fie incapabil să concilieze această poziţie cu părerea sa că vinovăţia unui om este evaluată corect luând în considerare doar ceea ce acesta a intenţionat, şi nu ceea ce s-a întâmplat efectiv. Sau, poate că el crede că o minoritate rasială particulară are ca atare dreptul la protecţie specială, dar să fie incapabil să-şi concilieze acest punct de vedere cu acela că este în sine incorect să diferenţieze între indivizi pe motive de rasă. Când o persoană oficială este în această poziţie, cele două modele îi dau sfaturi diferite.

Modelul natural vine în sprijinul tacticii de a se conforma intuiţiei stingheritoare şi de a nu lua în seamă aparenta contradicţie, în speranţa că, deşi nu a fost descoperită, de fapt există o colecţie mai sofisticată de principii care permite concilierea acelei intuiţii cu celelalte. Potrivit acestui model, persoana oficială este în situaţia astronomului care posedă date observaţionale clare pe care îi este imposibil deocamdată să le pună împreună în mod coerent, de exemplu într-o teorie a originii sistemului solar. El continuă să accepte şi să folosească datele sale observaţionale, punându-şi speranţa în ideea că există o explicaţie a acestora ce le face coerente, deşi aceasta nu a fost şi, din ceea ce ştie el, poate nu va fi niciodată descoperită de oameni.

Modelul natural vine în sprijinul acestei tactici pentru că se bazează pe o poziție filosofică prin care este încurajată analogia dintre intuițiile morale și datele observaționale. Cu această presupoziție, este perfect rezonabil să presupun că observațiile directe, rezultat al unei facultăți morale, au depășit puterile explicative ale celor ce observă. De asemenea, se poate presupune că, în ciuda acestui eșec, există de fapt o explicație corectă și că aceasta se bazează pe principii ale moralității. Dacă observațiile directe sunt corecte, atunci trebuie să existe o explicație a faptului că au fost observate în universul moral; după cum trebuie să existe o explicație a faptului că în universul fizic au fost făcute anumite observații.

Modelul constructiv nu vine însă în sprijinul tacticii de a nu lua în seamă aparenta inconsistență, în speranța că trebuie să existe principii conciliatoare. Din contră, el cere ca deciziile luate în numele dreptății să nu depășească niciodată capacitatea unei persoane oficiale de a justifica aceste decizii printr-o teorie a dreptății, chiar atunci când o astfel de teorie îi compromite unele intuiții. El cere ca noi să acționăm mai degrabă pe baza unui principiu decât conduși de speranță. Motorul său este o doctrină a responsabilității care cere oamenilor să-și integreze intuițiile și, când este necesar, chiar să supună unele dintre ele acestei responsabilități. El presupune că, în cazul oricărei concepții asupra dreptății, este esențial să se probeze cu claritate consistența acesteia, iar susținerile făcute să corespundă unui program care poate fi făcut public și urmat până când este schimbat. Dacă urmează acest model, o persoană oficială, aflată în situația pe care am descris-o, trebuie să renunțe la poziția sa aparent inconsecventă, chiar dacă speră că într-o bună zi, prin reflecție, va elabora principii mai bune care îi vor permite să nu renunțe la niciuna din convingerile sale inițiale[8].

Modelul constructiv nu implică scepticismul sau relativismul. Dimpotrivă, el presupune că bărbații și femeile care raționează potrivit lui sunt sinceri în susținerea convingerilor lor și că această sinceritate îi va conduce până la criticarea ca nedrepte a actelor sau sistemelor politice care se abat de la cele mai profunde dintre acestea. Modelul nu neagă, nici nu afirmă, statutul obiectiv al nici uneia dintre aceste convingeri; de aceea, el este consistent cu ontologia morală pe care o presupune modelul natural, deși ca model de gândire aceasta nu îi este necesară.

Acea ontologie nu îi este necesară pentru că premisele pe care se bazează sunt independente de ea. Modelul natural accentuează asupra păstrării consistenței cu convingerile morale: el pornește de la supoziția

că intuiţiile morale sunt observaţii exacte, iar cerinţa consistenţei decurge din această supoziţie. Modelul constructiv accentuează asupra păstrării consistenţei cu convingerile morale ca o condiţie independentă; nu decurge din supoziţia că aceste convingeri sunt redări exacte, ci dintr-o altă supoziţie - anume că este incorect ca persoanele oficiale să acţioneze altfel decât pe baza unei teorii publice generale care îi va constrânge să menţină consistenţa, presupunând că există criterii public admise de a testa, dezbate sau preciza ce fac ei şi care nu le va permite să recurgă la intuiţii care, în cazuri particulare ar putea masca prejudecăţi sau interesul personal. Modelul constructiv accentuează asupra păstrării consistenţei din motive independente de moralitatea politică; el ia ca date convingerile susţinute cu sinceritate, şi încearcă să impună condiţii acţiunilor pe care aceste intuiţii am putea spune că le autorizează. Dacă moralitatea, în ambele sensuri în care le-am distins, s-ar constitui pe baza modelului constructiv, atunci motive independente ale moralităţii politice ar fi în centrul teoriilor noastre politice.

Cele două modele reprezintă, aşadar, puncte de vedere diferite, din care ar putea fi dezvoltate teorii ale dreptăţii. Am putea spune că modelul natural priveşte intuiţiile din punctul de vedere personal al individului care le susţine şi care le ia ca observaţii de sine stătătoare ale realităţii morale. Modelul contructiv priveşte aceste intuiţii dintr-un punct de vedere mai public; este un model pe care cineva l-ar putea propune pentru guvernarea unei comunităţi în care fiecare membru are convingeri ferme care diferă, deşi nu prea mult, de convingerile celorlalţi.

În acest sens, modelul constructiv este atrăgător şi pentru un alt motiv. Acesta se potriveşte analizelor de grup ale chestiunilor privitoare la dreptate, adică dezvoltării unei teorii despre care se poate spune că este teoria unei comunităţi mai degrabă decât a unor indivizi particulari; or, aceasta este importantă, de exemplu, în luarea hotărârilor de către un tribunal. Colecţia convingerilor iniţiale care urmează să fie evaluate poate fi mărită sau micşorată, până se atinge un acord între intuiţiile membrilor unui grup mai mare sau mai mic; după cum e cazul în fiecare situaţie particulară, acest acord se poate realiza fie prin includerea convingerilor tuturor membrilor acestuia, fie prin excluderea celor ce nu sunt susţinute de toţi. În modelul natural, un atare proces ar fi sinucigaş, căci fiecare individ ar crede fie că au fost luate în considerare observaţii false, fie că unele observaţii exacte au fost trecute cu vederea şi deci că felul în care au fost deduse principiile morale obiective nu este valid. Dar în modelul constructiv aceasta nu ar fi o obiecţie valabilă; dimpotrivă,

dacă ar fi aplicat, el ar fi adecvat pentru identificarea acelei imagini a dreptăţii care este în cel mai bun acord cu convingerile generale ale comunităţii, fără a pretinde însă că descrie un univers moral obiectiv.

Care dintre aceste două modele pledează mai bine în favoarea tehnicii echilibrului? Unii comentatori par a presupune că această tehnică îl leagă pe Rawls de modelul natural[9]. Dar apropierea dintre acel model şi tehnica echilibrului este doar de suprafaţă: când cercetăm mai profund, ne dăm seama că ele sunt incompatibile. În primul rând, modelul natural nu poate explica o trăsătură caracteristică a tehnicii echilibrului. El explică de ce teoria noastră a dreptăţii trebuie să fie în acord cu intuiţiile noastre despre dreptate, dar nu explică şi de ce suntem îndreptăţiţi să modificăm aceste intuiţii pentru a face acordul mai sigur.

Noţiunea de echilibru a lui Rawls, aşa cum am spus mai sus, este un proces în dublu sens; oscilăm între a face modificări pentru a ne adecva la teorie şi a face modificări pentru a ne adecva la convingeri, până când obţinem cel mai bun acord posibil. Dacă, de exemplu altă teorie a dreptăţii decât una pur utilitaristă ar ţine seamă de convingerile mele cele mai ferme, aş avea motiv, în interiorul tehnicii, de a renunţa la intuiţia mea că sclavia este greşită chiar dacă ea produce utilitate. Dar, în modelul natural, aceasta ar însemna pur şi simplu să modific datele disponibile; aş proceda ca un cercetător al naturii care ar şterge urmele lăsate de labele unui animal, care i-ar îngreuna efortul de a descrie acel animal, sau ca un astronom care ar lăsa deoparte observaţiile incompatibile cu teoria lui.

Trebuie să fim atenţi să nu pierdem din vedere acest lucru, bazându-ne pe o denaturare a ştiinţei. Afirmaţia că şi oamenii de ştiinţă ajustează datele disponibile pentru a obţine o colecţie omogenă de principii explicative este un loc comun; chiar Rawls a făcut această comparaţie[10]. Dar, chiar dacă această afirmaţie este cât de cât adevărată, procedeele oamenilor de ştiinţă sunt foarte diferite de acelea recomandate de tehnica echilibrului. Să luăm un exemplu familiar, anume iluziile optice sau halucinaţiile. Este perfect adevărat că omul de ştiinţă care vede apă în deşert nu spune că iazul era într-adevăr acolo înainte de a ajunge la el, şi deci că fizica trebuie revizuită pentru a explica felul cum a dispărut apa; dimpotrivă, el foloseşte aparenta dispariţie ca dovadă a unei iluzii, deci că, în contra observaţiei sale, acolo nu a existat niciodată un pic de apă.

Bineînţeles, omul de ştiinţă nu se poate opri aici. El nu poate elimina mirajele dacă nu adaugă la legile fizicii unele legi ale opticii care să le explice. Se poate spune că, într-un sens, el are de făcut o alegere între

mai multe explicaţii alternative pentru observaţiile sale luate toate laolaltă. De pildă, el poate avea de ales între a trata mirajele ca obiecte fizice de un tip special şi a modifica apoi legile fizicii pentru a admite existenţa acestui tip de obiecte care dispar, ori a trata mirajele ca iluzii optice şi a dezvolta apoi legi ale opticii pentru a explica astfel de iluzii. El se află în faţa unei alegeri în sensul că experienţa sa nu-l forţează în mod absolut să opteze pentru vreuna dintre aceste explicaţii; într-adevăr, şi cea dintâi este o alegere posibilă, deşi ar reclama o revizuire pe scară mare atât a fizicii cât şi simţului comun.

Eu cred că acest lucru e avut în vedere de filosofi precum Quine, care presupun că teoriile şi conceptele noastre înfruntă experienţa ca un întreg şi că, în faţa unei experienţe recalcitrante sau surprinzătoare, am putea reacţiona făcând diverse revizuiri, în diferite locuri, ale structurilor noastre teoretice[11]. Indiferent dacă aceasta este o imagine fidelă a gândirii ştiinţifice, ea nu descrie procedeul echilibrului. Într-adevăr, acest procedeu nu are ca scop să arate pur şi simplu că acelaşi fenomen poate fi explicat apelând la structuri alternative de principii, ci altceva: că pentru a ne folosi mai bine de o anumită teorie, anumite fenomene, precum convingerile morale, pot fi pur şi simplu ignorate.

E adevărat că Rawls descrie uneori acest procedeu într-un mod mai simplist. El sugerează că dacă teoriile dreptăţii pe care le propune nu dau seamă de unele intuiţii particulare, acest fapt ar trebui să ne avertizeze că e nevoie să căutăm din nou să vedem dacă într-adevăr le susţinem[12]. Dacă, de exemplu, convigerile mele se bazează pe un principiu utilitarist, dar eu simt că sclavia este nedreaptă chiar dacă ar mări utilitatea, atunci ar trebui să reflectez din nou asupra sclaviei, mai calm; de data aceasta, intuiţiile mele ar putea să fie altele şi consistente cu acel pricipiu. În acest caz inconsistenţa iniţială este folosită ca un prilej pentru a reexamina intuiţia, iar nu ca un temei pentru a o abandona.

Dar, nu e obligatoriu să se întâmple aşa ceva. Aş putea să continui să admit intuiţia anterioară, indiferent cât de tare m-am împotrivit ei. În acest caz, procedeul mă autorizează totuşi să o dau la o parte pentru a obţine armonia echilibrului. Însă dacă o dau la o parte eu nu ofer o abordare alternativă a faptelor, ci pur şi simplu nu le iau în considerare. Altcineva, cu intuiţii diferite, ar putea spune că ale mele sunt deformate, poate datorită unor experienţe din copilărie sau poate pentru că eu nu am destulă imaginaţie să mă gândesc la cazuri ipotetice în care sclavia, de fapt, ar mări utilitatea. Cu alte cuvinte, el ar putea spune că sensibilitatea mea nu funcţionează bine în acest caz, deci că intuiţiile mele nu sunt

percepții veritabile ale realității morale și că ele pot fi date la o parte tot așa cum facem cu informațiile eronate provenite de la un om care nu distinge culorile.

Dar eu nu pot accepta că această explicație se poate aplica și convingerilor mele problematice, atât timp cât eu susțin aceste convingeri și, în privința calității lor morale, ele îmi par întemeiate și de nedeosebit de celelalte convingeri ale mele. Situația mea este diferită de cea a omului care nu distinge culorile: acesta trebuie doar să înțeleagă că percepțiile celorlalți diferă de ale lui. Însă dacă eu cred că intuițiile mele dau informații directe despre o realitate morală, nu voi accepta că o anume intuiție este falsă până când nu voi ajunge eu însumi să simt sau să percep că este falsă. Simplul fapt că ceilalți nu sunt de acord cu mine (dacă într-adevăr nu sunt) poate fi un prilej să-mi reexaminez intuiția; dar dacă și după aceasta convingerile mele rămân neschimbate, faptul că ceilalți le pot explica altfel nu poate fi un motiv să le abandonez și să nu le mențin, în speranța că de fapt ele ar putea fi reconciliate cu celelalte convingeri ale mele.

Așadar modelul natural nu oferă o explicație satisfăcătoare a faptului că echilibrul se realizează printr-o mișcare în dublu sens. Dar chiar și dacă ar oferi o astfel de explicație, el ar lăsa neexplicate alte trăsături ale acestei tehnici; de exemplu, ar lăsa neeexplicat faptul că, cel puțin la Rawls, consecințele acestei tehnici sunt în mod necesar și profund practice. Bărbații și femeile rawlsieni aflați în poziția originară încearcă să găsească principii pe care ei și succesorii lor le vor considera ușor de înțeles, de făcut publice și de respectat; principii care din alte puncte de vedere sunt atrăgătoare vor fi respinse sau modificate pe motiv că sunt prea complexe sau nu pot fi transpuse în practică. Dar principiile dreptății alese în acest spirit țin cont de aceste dificultăți și sunt contingente în sensul că se vor schimba o dată cu schimbările în situația generală și în educația oamenilor. Or, faptul acesta pare în contradicție cel puțin cu spiritul modelului natural, potrivit căruia principiile dreptății sunt trăsături eterne ale unei realități morale independente, cu care bărbații și femeile imperfecte trebuie să încerce să se pună de acord atât cât pot de bine.

Mai mult, tehnica echilibrului vizează producerea unor principii care, în cel puțin două sensuri, sunt relative. În primul rând, ea urmărește alegerea celei mai bune teorii a dreptății dintr-o listă de teorii alternative care trebuie nu numai să fie finită, dar și suficient de scurtă pentru a face posibile comparațiile dintre ele. Limitarea aceasta este importantă,

Rawls chiar spune că nu se îndoieşte că o listă iniţială de teorii posibile mult mai largă decât cea pe care a luat-o el în considerare ar putea conţine o teorie a dreptăţii mai bună decât cele două principii ale sale[13]. În al doilea rând, rezultatele la care conduce tehnica echilibrului sunt relative la domeniul în care cei ce fac împreună experimentele speculative cerute de aceasta vor conveni şi induce un acord. Aşa cum spune Rawls, tehnica urmăreşte să concilieze între oameni care au păreri diferite, aducându-i pe un teren comun[14]. Se admite, de aceea, că testul va duce la rezultate diferite pentru grupuri diferite şi pentru acelaşi grup în momente diferite, după cum se modifică intuiţiile admise în comun.

Dacă tehnica echilibrului ar fi folosită în modelul natural, forţa concluziilor ei ar fi grav compromisă de ambele forme de relativism. Dacă, de exemplu, argumentul echilibrului în favoarea celor două principii ale lui Rawls dovedeşte doar că ele sunt preferabile oricăror altor principii de pe lista restrânsă şi dacă Rawls însuşi acceptă că cercetări ulterioare vor putea produce o teorie mai bună, atunci avem foarte puţine motive să presupunem că aceste două principii descriu în mod fidel realitatea morală. În modelul natural este greu de înţeles de ce ele ar avea o cât de mică forţă de a se impune.

Într-adevăr, argumentul nu dă temeiuri foarte bune nici măcar pentru a presupune că cele două principii descriu mai bine realitatea morală decât alte teorii de pe lista scurtă. Să zicem că ni se cere să alegem dintre cinci teorii ale dreptăţii pe cea care unifică cel mai bine convingerile noastre în echilibru reflectiv şi că dintre acestea am alege-o pe a cincea. Dar să presupunem că există şi o a şasea teorie pe care am fi ales-o dacă ar fi apărut pe listă. Această a şasea teorie ar putea fi mai apropiată, de exemplu, de prima teorie de pe lista noastră originală decât de a cincea, cel puţin în următorul sens: pe termen lung, o societate organizată potrivit primeia va decide în mai multe cazuri precum ar face o societate organizată potrivit celei de-a şasea teorii decât o societate organizată potrivit celei de-a cincea.

Să presupunem, de exemplu, că lista noastră originală include ca teorii posibile ale dreptăţii utilitarismul clasic şi cele două principii ale lui Rawls, dar nu şi utilitarismul median. Am putea să respingem utilitarismul clasic pe motiv că e puţin acceptabil, plăcerea trebuie produsă ca scop în sine, fără vreo legătură cu creşterea bunăstării (diferitelor) fiinţelor umane sau a altor animale; astfel, ar rămâne să alegem cele două principii ale lui Rawls drept cea mai bună teorie disponibilă. Cu toate acestea, dacă ar fi fost pe listă, ar fi fost posibil să

alegem utilitarismul median ca superior celor două principii, căci el nu presupune că orice creştere în cantitatea totală de plăcere este bună. Dar utilitarismul clasic, pe care l-am respins, este probabil mai aproape de utilitarismul median pe care l-am fi ales dacă am fi putut, decât sunt cele două principii pe care le-am ales.

El "este probabil mai aproape" în sensul definit mai sus pentru că ar duce la mai multe dintre deciziile particulare pe care le-ar reclama utilitarismul median şi astfel ar fi o descriere mai bună decât cele două principii a realității morale ultime. Bineînțeles, s-ar putea ca şi utilitarismul median să fie respins dacă am avea lista chiar mai largă, iar alegerea pe care ar trebui s-o facem atunci ar putea sugera că un alt membru al listei originare a fost mai bun atât decât utilitarismul clasic, cât şi decât cele două principii.

Din motivele pe care le-am formulat deja, cel de-al doilea tip de relativism discreditează modelul natural la fel de mult ca şi primul. Dacă tehnica echilibrului este folosită de o singură peroană, iar intuițiile luate în considerare sunt doar ale sale şi anume toate intuițiile sale, atunci este posibil ca rezultatele la care se ajunge să aibă autoritate pentru el. Alte persoane, ale căror intuiții diferă, nu vor putea accepta concluziile lui, cel puțin nu în totalitate; dar în ceea ce-l priveşte el poate să o facă. Însă dacă tehnica este folosită într-un mod mai public, de exemplu apelând la intuițiile comune membrilor unui grup, atunci nimeni nu va putea accepta rezultatele obținute ca având autoritate asupra sa, tot aşa cum nimeni nu poate accepta ca având autoritate asupra sa un rezultat ştiințific obținut fără a lua în considerare faptele pe care el le consideră cel puțin la fel de pertinente ca şi cele folosite.

Modelul natural se dovedeşte prin urmare un temei nesatisfăcător pentru tehnica echilibrului. Dar toate dificultățile menționate cad dacă admitem că tehnica este în serviciul modelului constructiv. În interiorul acestui model, avem motive să respingem chiar şi o convingere puternică, însă care nu poate fi pusă de acord cu alte convingeri apelând la o colecție coerentă şi plauzibilă de principii; convingerea respectivă nu este respinsă ca falsă, ci pur şi simplu ca inacceptabilă în interiorul unui program care întruneşte cerințele modelului. De asemenea nici una din cele două relativizări ale tehnicii nu creează dificultăți modelului constructiv. Modelul nu este pus în dificultate de posibilitatea ca o teorie neluată în discuție să fie superioară celei alese. El cere - din motive de coerență care presupun, precum modelul natural, că teoria aleasă este adevărată - ca persoanele oficiale sau cetățenii să acționeze potrivit celui

mai bun program pe care îl pot imagina. Apoi, el nu submineză o teorie particulară produsă de un alt grup sau o altă societate, cu o cultură şi o experienţă diferite. Este posibil ca el să pună la îndoială faptul că vreun grup are dreptul să-şi considere intuiţiile morale ca obiective sau transcendente în vreun sens, dar nu poate pune la îndoială faptul că o societate particulară, care consideră realmente că unele convingeri sunt altfel, trebuie, din acest motiv, să le urmeze într-un mod ferm. Voi admite aşadar, cel puţin cu titlul de ipoteză, că metodologia lui Rawls presupune modelul constructiv de a raţiona pornind de la convingeri particulare şi ajungând la teorii generale ale dreptăţii şi voi folosi această supoziţie în încercarea mea de a evidenţia celelalte postulate ale teoriei morale care stau la baza teoriei sale a dreptăţii.

**B. Contractul**

Am ajuns, deci, la a doua din cele trei trăsături ale metodologiei lui Rawls pe care vreau să le discut, anume la utilizarea pe care o dă el vechii idei a contractului social. Ca şi Rawls, eu fac o distincţie între ideea generală că un contract imaginar este un procedeu adecvat pentru a reflecta asupra dreptăţii şi trăsăturile mai specifice ale poziţiei originare, care este o aplicaţie specifică a acelei idei generale. Rawls crede că toate teoriile care au la bază o formă oarecare de contract social ipotetic au legătură între ele şi laolaltă se disting de teoriile care nu pot fi concepute astfel; de exemplu, el presupune că utilitarismul median, care poate fi conceput ca rezultat al unei interpretări specifice a contractului social, este mai strâns legat de propria sa teorie decât de utilitarismul clasic, care nu poate fi în nici un fel interpretat ca rezultat al vreunui contract social[15]. În secţiunea următoare voi discuta fundamentul poziţiei originare; în aceasta vreau să discut fundamentul ideii mai generale de contract.

Potrivit lui Rawls, contractul este un argument puternic în favoarea principiilor sale, pentru că acesta cuprinde principii filosofice pe care le acceptăm sau le-am accepta dacă am fi reflectat asupra lor. Noi vrem să aflăm care sunt aceste principii, şi este posibil să punem problema în felul acesta. Cele două principii alcătuiesc o teorie a a dreptăţii care este construită pornind de la ipoteza unui contract. Dar, din motivele pe care le-am descris în prima parte a acestui articol, nu e înţelept să considerăm contractul ca premisă sau ca postulat fundamental al acestei teorii. El trebuie conceput ca un fel de punct de mijloc într-un argument mai mare

- care și el e rezultatul unei teorii politice mai profunde care pledează în favoarea celor două principii mai degrabă **prin intermediul** contractului decât **pornind de la** acesta. De aceea, trebuie să încercăm să identificăm caracteristicile unei teorii mai profunde care ar recomanda ca motor al dreptății procedeul contractului mai degrabă decât alte procedee teoretice pe care le menționează Rawls, cum ar fi procedeul spectatorului imparțial[16].

Cred că vom găsi răspunsul dacă ne bazăm pe, și rafinăm, cunoscuta distincție pe care o fac filosofii între două tipuri de teorii morale, pe care le numesc teorii teleologice și teorii deontologice[17]. Voi argumeta că orice teorie mai profundă care justifică utilizarea rawlsiană a contractului trebuie să fie o variantă a teoriei deontologice care ia atât de în serios ideea de drepturi încât le face fundamentale în moralitatea politică. Voi încerca să arăt că o astfel de teorie e de alt tip decât alte teorii politice și de ce numai o astfel de teorie ar putea da contractului rolul și importanța pe care le-o dă Rawls.

Pentru început trebuie să explic însă cum voi folosi câțiva termeni familiari. (1) Voi spune că o stare de lucruri este un **scop** în cadrul unei teorii politice dacă, în acea teorie, respectiva stare de lucruri favorizează acțiunile politice care o promovează sau păstrează și defavorizează acțiunile care o împiedică sau o pun în primejdie. Scopurile pot fi mai mult sau mai puțin specifice, ca de pildă ocuparea totală a forței de muncă ori respectul pentru autoritate, sau pot fi mai mult sau mai puțin generale, ca de exemplu creșterea bunăstării generale sau promovarea unui concept particular despre ceea ce este bun pentru oameni sau despre ce constituie o viață bună. (2) Voi spune că, în cadrul unei teorii politice, un individ are un **drept** la o anumită acțiune politică dacă nu se poate justifica în cadrul teoriei faptul de a nu face acea acțiune când individul o solicită chiar dacă, pe de altă parte, acțiunea prejudiciază scopurilor teoriei. Forța unui anumit drept în cadrul unei teorii depinde de cât de mare e prejudiciul adus scopurilor teoriei (în afară de prejudiciul pe care îl produce în general) și pe care ne bazăm pentru a refuza să facem o acțiune solicitată pe temeiul unui drept. Potrivit unei teorii politice curente, care pare să predomine în Statele Unite, indivizii au dreptul la exprimare publică liberă în probleme politice și dreptul la un anume standard minim de viață; dar nici unul din aceste drepturi nu este absolut, iar cel dintâi este mult mai puternic decât cel de-al doilea. (3) Voi spune că un individ are o **datorie** de a acționa într-un anume mod în cadrul unei teorii politice dacă în cadrul acelei teorii se poate justifica o decizie politică prin care acțiunea individului e constrânsă în

acel mod, chiar dacă nici un scop al sistemului nu este servit de acea decizie. De exemplu, o teorie poate prevedea că indivizii au datoria de a-l slăvi pe Dumnezeu, chiar dacă ea nu precizează şi vreun scop care este servit de cerinţa ca ei să facă astfel[18].

Cele trei concepte pe care le-am descris funcţionează în moduri diferite, dar toate ne permit să justificăm sau să dezaprobăm, cel puţin *pro tanto*, decizii politice particulare. În fiecare caz, justificarea asigurată prin citarea unui scop, unui drept sau unei datorii este completă în principiu - şi anume în sensul că, dacă nu există alte consideraţii opuse, nu este necesar să îi adăugăm nimic pentru a o face efectivă. Dar, deşi justificarea este în acest sens completă, nu e necesar ca, în cadrul teoriei, aceasta să fie cea fundamentală. Căci întrebarea de ce însuşi acel scop, acel drept sau acea datorie specifică este justificată rămâne deschisă, iar teoria îi poate răspunde apelând la un scop, un drept sau o datorie **mai fundamentală** care este îndeplinită dacă acceptăm că acest scop, drept sau datorie mai puţin fundamental(ă) reprezintă, în cazuri particulare, o justificare completă.

De exemplu, un scop particular ar putea fi justificat prin aceea că ajută la realizarea unui scop mai fundamental; astfel ocuparea totală a forţei de muncă ar putea fi justificată prin aceea că ajută la realizarea unei mai mari bunăstări medii. Sau am putea justifica un scop prin aceea că el serveşte unui drept sau unei datorii mai fundamentale; de exemplu, o teorie ar putea avea următoarea consecinţă: pentru a creşte produsul naţional brut - care este un scop - e necesar ca statul să aibă mecanismele de respectare a drepturilor indivizilor la un standard decent minim de trai; sau o consecinţă ar putea fi că pentru a creşte eficienţa activităţii poliţiei este necesară întărirea mecanismelor care să împiedice indivizii să-şi încalce datoriile. Pe de altă parte, drepturile şi datoriile pot fi justificate prin aceea că, întrucât ele oferă o justificare completă a unor cazuri particulare, servesc de fapt scopuri mai fundamentale; de exemplu, datoria idivizilor de a şofa cu grijă poate fi justificată prin aceea că serveşte scopului mai fundamental de creştere a bunăstării generale. Bineînţeles, această formă de justificare nu sugerează că înseşi drepturile şi datoriile mai puţin fundamentale justifică anumite decizii politice doar când fiecare din aceste decizii duce la scopul mai fundamental. Chestiunea pe care o am în vedere este mai degrabă cea familiară în utilitarismul relativ la reguli: dacă tratăm dreptul sau datoria ca o justificare completă în cazuri particulare, fără referinţă la scopul mai fundamental, pe termen lung se va ajunge la acest scop.

Scopurile pot fi aşadar justificate de alte scopuri, de drepturi sau datorii, iar drepturile şi datoriile pot fi justificate de scopuri. Bineînțeles, drepturile şi datoriile pot fi şi ele justificate de alte datorii sau drepturi, mai fundamentale. De exemplu, datoria ta de a-mi respecta privatitatea poate fi justificată prin dreptul meu la privatitate. Nu vreau să spun pur şi simplu că drepturile şi datoriile pot fi corelate ca cele două fețe ale aceleiaşi monede. O astfel de corelare apare atunci când, de exemplu, un drept şi datoria corespunzătoare lui sunt justificate prin aceea că servesc unui scop mai fundamental, să zicem când dreptul tău la proprietate şi datoria mea corespunzătoare de a nu ți-o încălca sunt ambele justificate de scopul mai fundamental de folosire social eficientă a pământului. Însă în multe cazuri drepturile şi datoriile corespunzătoare nu sunt corelative, ci unele sunt derivate din altele - şi contează care derivă din care. Există o diferență între ideea că tu ai datoria să nu mă minți pentru că eu am dreptul să nu fiu mințit şi ideea că eu am dreptul să nu mă minți pentru că tu ai datoria să nu spui minciuni. În primul caz eu justific o datorie aducând în discuție un drept; iar dacă e nevoie de vreo justificare ulterioară, atunci va trebui să justific dreptul şi nu voi putea face acest lucru aducând în discuție datoria. În al doilea caz este invers. Diferența este importantă pentru că, aşa cum voi încerca să arăt, o teorie care ia drepturile ca fundamentale este de o natură diferită de una care ia datoriile ca fundamentale.

Teoriile politice vor diferi atunci una de alta nu numai prin scopurile, drepturile şi datoriile particulare pe care le instituie fiecare, ci şi prin felul în care ele leagă acele scopuri, drepturi şi datorii. Într-o teorie bine elaborată va fi luată ca fundamentală o colecție de scopuri, de drepturi sau de datorii; colecția va fi consistentă, iar elementele ei vor fi ierarhizate sau li se vor ataşa ponderi. Pare rezonabil să presupunem că orice teorie particulară va considera fundamental doar unul dintre aceste concepte; ea va lua ca fundamental un scop precumpănitor sau o anumită colecție de drepturi fundamentale sau o anumită colecție de datorii transcendente şi va arăta că alte scopuri, drepturi şi datorii sunt subordonate şi derivate[19].

De aceea, putem încerca să facem o primă clasificare a teoriilor politice care le-am putea produce în modelul constructiv, ca teorii de adâncime care ar putea conține un contract ca procedeu intermediar. O astfel de teorie ar putea fi **bazată pe scopuri**, caz în care un anumit scop, cum ar fi creşterea bunăstării generale, ar putea fi considerat ca fundamental; ar putea fi **bazată pe drepturi**, dacă un anumit drept, cum ar fi dreptul tuturor oamenilor la cea mai mare libertate totală posibilă,

va fi considerat ca fundamental; sau ar putea fi **bazată pe datorii**, dacă o anumită datorie, ca de exemplu datoria de a te supune voinţei lui Dumnezeu precum în cele Zece Porunci, va fi considerată ca fundamentală. Sunt uşor de găsit exemple de cazuri pure, sau aproape pure, din fiecare din aceste tipuri de teorii. Cum am sugerat deja, utilitarismul este o teorie bazată pe scopuri; imperativul categoric al lui Kant alcătuieşte o teorie bazată pe datorii; iar teoria revoluţiei a lui Tom Paine este bazată pe drepturi.

Probabil că teoriile din interiorul fiecărui astfel de tip au în comun anumite caracteristici foarte generale. Deosebirile dintre aceste tipuri pot fi analizate de exemplu prin compararea atitudinilor lor faţă de alegerea şi conduita individuală. Teoriile bazate pe scopuri sunt interesate de bunăstarea fiecărui individ particular numai în măsura în care aceasta contribuie la producerea unei anumite stări de lucruri considerate bune, indiferent de faptul dacă acel individ alege acea stare de lucruri. Această afirmaţie este evident adevărat în cazul teoriilor totalitariste bazate pe scopuri ca fascismul, care ia ca fundamentale interesele unei organizaţii politice; ea este de asemenea adevărată în cazul diferitelor forme de utilitarism, pentru că - deşi acestea calculează influenţa deciziilor politice asupra diferiţilor indivizi şi în acest fel sunt interesate de bunăstarea individuală - ele contopesc atari influenţe în însumări totale sau într-o medie a acestora şi consideră dezirabilă creşterea acestor însumări sau medii, indiferent ce decid indivizii în această privinţă. Afirmaţia este de asemenea adevărată în cazul teoriilor perfecţioniste, ca cea a lui Aristotel, care impune idivizilor un ideal de perfecţiune şi consideră că scopul politicii este cultivarea acelei perfecţiuni.

Pe de altă parte, teoriile bazate pe drepturi şi cele bazate pe datorii plasează individul într-o poziţie centrală şi consideră că decizia sau conduita lui au o importanţă fundamentală. Dar cele două tipuri de teorii pun individul în lumini diferite. Teoriile bazate pe datorii sunt interesate de calitatea morală a actelor lui, pentru că presupun că nu este moral ca un individ să nu satisfacă anumite standarde de comportament. Kant credea că este rău să spui minciuni, indiferent cât de folositoare ar fi consecinţele lor, nu pentru că această practică promovează vreun scop, ci pur şi simplu pentru că este greşit din punct de vedere moral. În opoziţie cu acestea, teoriile bazate pe drepturi sunt interesate de caracterul independent al acţiunilor individuale, mai degrabă decât de conformitatea lor cu anumite standarde. . Ele au ca punct de plecare valoarea gândirii şi alegerii individuale şi le protejează. Ambele feluri de

teorii folosesc ideea de reguli morale, a unor coduri de conduită, care în fiecare caz trebuie să fie urmate fără a lua în considerație propriul interes. Teoriile bazate pe datorii tratează astfel de coduri de conduită ca esență a individului, fie că-i este dată de societate, fie că și-o dă el însuși. Omul pe care îl au în vedere trebuie să se conformeze unui astfel de cod; sau, dacă nu se conformează, trebuie să fie pedepsit ori privat de anumite drepturi civile. Teoriile bazate pe drepturi tratează însă codurile de conduită ca instrumente, poate necesare pentru protejarea drepturilor celorlalți, dar care în sine nu au o valoare intrinsecă. Omul pe care-l au în vedere e cel ce beneficiază de faptul că și ceilalți se supun acelor coduri, nu cel care duce o viață virtuoasă pentru că el însuși li se supune.

De aceea, ar trebui să ne așteptăm ca diferitele tipuri de teorii să fie asociate cu structuri metafizice sau politice diferite și ca unul sau altul să fie dominant în anumite planuri de economii. De exemplu, teoriile bazate pe scopuri par în mod special compatibile cu societățile omogene sau cu cele unite cel puțin temporar de un scop urgent și precumpănitor, cum ar fi apărarea sau dezvoltarea economică. De asemenea, ar trebui să ne așteptăm ca aceste diferențe între tipurile de teorii să găsească ecou în sistemele juridice ale comunităților în care domină. De exemplu, ar trebui să ne așteptăm ca un avocat să abordeze în mod diferit, conform dreptului penal, problema pedepsei unor delicte morale, după cum teoria de la care pornește este bazată pe scopuri, pe drepturi sau pe datorii. Dacă teoria sa ar fi bazată pe scopuri, el ar lua în considerație toate consecințele pe care impunerea prin mijloace juridice a moralității le-ar avea asupra scopului său precumpănitor. De exemplu, dacă acest scop ar fi utilitarist, el ar admite (deși în final ar putea respinge) argumentele lordului Devlin că pedepsirea imoralității ar putea avea consecințe indirecte benefice[20].

Dacă teoria sa ar fi bazată pe datorii, el ar accepta argumentul - numit în mod obișnuit retributiv - că din moment ce comportamentul imoral este greșit, statul trebuie să-l pedepsească chiar dacă acesta nu duce la vătămarea nimănui. Însă dacă teoria lui ar fi bazată pe drepturi, el ar respinge argumentul retributiv și ar judeca argumentul utilitarist prin prisma propriilor sale supoziții - anume că drepturile individuale trebuie respectate chiar dacă astfel va fi afectată bunăstarea generală.

Ca sociologie a ideologiei, toate acestea sunt, bineînțeles, superficiale și triviale. Eu vreau doar să sugerez că aceste trăsături diferite ale teoriilor politice sunt importante dincolo de detaliile care ar putea distinge între ele teoriile care au aceleași trăsături. Acesta este

motivul pentru care este atât de important că contractul social este o trăsătură a metodologiei lui Rawls. El semnalează că teoria sa de adâncime este o teorie bazată pe drepturi, mai degrabă decât de una bazată pe scopuri sau pe datorii.

Contractul social înzestrează fiecare parte contractuală potențială cu un drept de veto: dacă ea nu este de acord, nu se încheie nici un contract. Importanța și chiar existența acestui veto este însă neclară în acea interpretare particulară a contractului care constituie poziția originară. Din moment ce nimeni nu știe despre sine nimic care să-l deosebească de oricine altcineva, el nu poate urmări în mod rațional nici un interes anume. În aceste condiții, nimic nu solicită ca fiecare om să aibă drept de veto sau chiar să existe mai mult de o parte potențială în contract. Dar poziția originară este doar o interpretare a contractului, iar în orice altă interpretare în care părțile posedă vreo cunoștință cu ajutorul căreia să diferențieze între propria situație sau propriile ambiții și situația sau ambițiile altora, dreptul de veto pe care contractul îl dă fiecărei părți devine crucial. Bineînțeles, forța dreptului de veto pe care îl are fiecare individ depinde de cunoașterea pe care presupunem că o are, adică de interpretarea particulară a contractului pe care o alegem în final. Dar faptul în sine că indivizii ar trebui să aibă drept de veto este remarcabil.

Acest fel de a vedea lucrurile nu-și poate găsi însă loc în, să zicem, o teorie bazată doar pe scopuri. Nu vreau să spun că părțile unui contract social nu ar putea să stabilească un scop social particular și să facă pe viitor din acel scop testul caracterului drept sau nu al deciziilor politice. Vreau să spun că nici o teorie bazată pe scopuri nu ar putea să facă din contract metoda potrivită pentru a decide în chip hotărâtor în privința unui principiu al dreptății; cu alte cuvinte, teoria de adâncime pe care încercăm să o găsim nu poate fi ea însăși bazată pe scopuri.

Motivul este evident. Să presupunem că în cadrul unei teorii politice un anumit scop precumpănitor - să zicem cel de a crește bunăstarea medie într-o comunitate sau cel de a crește puterea și autoritatea statului sau cel de a crea o utopie conformă unei concepții particulare despre bine - este luat ca fundamental. Dacă un atare scop este fundamental, atunci el permite o distribuție a resurselor, drepturilor, beneficiilor și sarcinilor în interiorul comunității care îl va promova cel mai bine, dar va respinge oricare altă distribuție. Însă procedeul contractului, care presupune că fiecare individ își urmărește propriul interes și care acordă fiecăruia un drept de veto în decizia colectivă, solicită un test foarte diferit pentru determinarea distribuției optime. Procedeul este astfel elaborat încât -

date fiind cunoștințele pe care fiecare individ le are în interpretarea specificată a contractului - să producă acea distribuție pe care el o consideră ca răspunzând în cea mai mare măsură intereselor sale sau cel puțin o distribuție care lui îi apare că se apropie pe cât posibil de acea distribuție. De aceea, contractul oferă un test al distribuției optime foarte diferit de cel pe care l-ar dicta o aplicare directă a scopului fundamental. Nu avem de ce să presupunem că un sistem de drepturi de veto individuale va produce o soluție bună la o problemă în care nu se ține cont de echitatea unei distribuții, luate ca altceva decât contribuția acelei distribuții la realizarea unui scop general.

S-ar putea, bineînțeles, ca un contract să producă rezultatul pe care îl dictează un anumit scop fundamental. De fapt, unii critici consideră că oamenii din poziția originară - interpretarea preferată de Rawls pentru contract - ar alege o teorie a dreptății bazată pe principiile utilității medii, adică exact pe principiile pe care le-ar produce o teorie de adâncime care ar accepta ca scop utilitatea medie[21]. Dar lucrurile stau așa dacă fie există o coincidență, fie a fost aleasă acea interpretare a contractului care duce la un astfel de rezultat; în ambele cazuri, contractul este superfluu, căci rezultatul final este determinat de scopul fundamental, iar procedeul contractului nu adaugă nimic.

Există însă un contraargument: să presupunem că se dovedește că de fapt scopul fundamental va fi realizat doar dacă statul este guvernat de principiile pe care, într-un anumit fel, toți oamenii le consideră în interesul lor. Dacă, de exemplu, scopul fundamental este extinderea autorității statului, este posibil ca acest scop să poată fi atins doar dacă oamenii nu sunt conștienți de faptul că guvernul acționează în favoarea acestui scop, ci presupun că acesta acționează conform unor principii dovedite printr-un procedeu contractual ca fiind în interesul lor individual; atunci, oamenii vor acționa în interesul statului doar dacă vor crede acest lucru. Nu putem ignora acest argument indirect, chiar dacă improbabil; dar el nu favorizează utilizarea pe care o dă Rawls contractului. Argumentul depinde de o înșelătorie, ca și faimosul argument al lui Sidgwick că utilitarismul este cel mai bine slujit dacă populația rămâne ignorantă în ce privește existența acestei teorii[22]. O teorie care conține o astfel de înșelătorie este inacceptabilă în modelul constructivist pe care îl urmărim pentru că în acest model scopul nostru este de a ne dezvolta o teorie care să ne unifice convingerile și să poată sluji ca program de acțiune publică; pentru teoria noastră de adâncime faptul de a fi publică este o cerință în la fel de mare măsură ca și pentru

concepţia despre dreptate pe care o dezvoltă Rawls în interiorul acesteia.

Deci nu e posibil ca o teorie de adâncime bazată pe scopuri să confirme contractul decât ca pe o anexă nefolositoare şi generatoare de confuzii. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu o teorie de adâncime bazată pe datorii, în mare parte din aceleaşi motive. O teorie care consideră ca fundamentale una sau mai multe datorii nu oferă nici un motiv să presupunem că instituţiile drepte sunt cele care, dintr-o anumită perspectivă, par să fie în interesul fiecăruia. Încă o dată, nu neg că s-ar putea ca părţile contractante să decidă să-şi impună anumite datorii - lor şi succesorilor lor; în acest caz s-ar putea ca ei să decidă să adopte anumite scopuri care, în opinia lor, le servesc interesele. Rawls descrie datoriile pe care ele şi le-ar impune în interpretarea sa preferată, poziţia originară, şi le numeşte datorii naturale[23]. Dar aceasta este cu totul diferit de presupunerea că teoria de adâncime, care face ca această decizie să fie decisivă în selectarea acestor datorii, ar putea să fie ea însăşi bazată pe datorii.

Bineînţeles, se poate argumenta - cum de altfel au şi făcut mulţi filosofi - că interesul fiecăruia e acela de a-şi face datoria conform legii morale, fie pentru că împlinirea rolului său în ordinea naturală este activitatea care-l satisface cel mai mult, fie - cum credea Kant - pentru că el poate fi liber doar urmând regulile pe care în mod necontradictoriu le-ar putea vrea ca universale. Dar aceasta înseamnă că datoriile definesc interesul şi nu invers. Argumentul nu e acela că fiecare decide în privinţa datoriilor sale particulare plecând de la interes, ci mai degrabă că el lasă la o parte orice calcul al interesului său cu excepţia celui care vizează datoriile. De aceea acest argument nu poate ataşa contractului rawlsian vreun rol într-o teorie de adâncime bazată pe datorii.

E adevărat că dacă un contract ar fi o trăsătură a unei teorii de adâncime bazate pe datorii, s-ar putea alege o interpretare a contractului care să facă să dispară conflictul aparent dintre interes şi datorie. De exemplu, s-ar putea ca în situaţia contractuală toate părţile să accepte ideea de care tocmai vorbeam, că interesul lor constă în stabilirea şi îndeplinirea propriei datorii. În acest caz, contractul ar produce principii care ar da seamă în mod fidel de datoriile lor (cel puţin dacă adăugăm supoziţia că, din anumite motive, părţile au competenţa de a determina care sunt datoriile lor). Dar atunci, încă o dată, contractul devine superfluu: am urcat dealul şi apoi l-am coborât la loc. Ar fi fost mai bine dacă pur şi simplu am fi dedus principiile dreptăţii din datoriile luate ca fundamentale în teoria de adâncime

Contractul are însă un rol de sine stătător într-o teorie de adâncime bazată pe drepturi: într-adevăr, el pare să fie o dezvoltare naturală a unei astfel de teorii. Ideea principală a unei teorii bazate pe drepturi este că fiecare individ are interese și că este îndreptățit să și le protejeze dacă vrea. Când dezvolți o astfel de teorie, pare natural să încerci să determini care sunt instituțiile pe care, exercitându-și un anumit drept luat ca fundamental, un individ le-ar respinge prin veto. Contractul este o excelentă metodă pentru îndeplinirea acestui scop, din cel puțin două motive. În primul rând, ne permite să distingem între un drept de veto exercitat în virtutea acestor drepturi și unul de dragul unui interes care nu este astfel protejat; putem face această distincție adoptând acea interpretare a contractului care reflectă simțul drepturilor pe care îl avem. În al doilea rând, contractul îndeplinește cerințele cuprinse în modelul constructiv. Căci părțile contractante sunt puse în fața unei probleme practice: ele trebuie să inventeze o constituție pornind de la opțiunile disponibile - mai degrabă decât să-și amâne decizia până în ziua în care vor avea o iluminare morală - și trebuie să inventeze un program atât practic cât și public (în sensul pe care l-am descris).

Pare deci corect să presupunem că teoria de adâncime din spatele poziției originare trebuie să fie una bazată pe drepturi. Problema mai poate fi pusă și într-un alt mod, pe care însă l-am evitat până acum. Anume, teoria trebuie să fie bazată pe conceptele de drepturi **naturale** - naturale în sensul că nu sunt produsul nici unei legislații, al unei convenții sau al unui contract ipotetic. Am evitat această expresie pentru că, pentru mulți oameni, ea naște asociații metafizice lipsite de respectabilitate. Ei cred că drepturile naturale sunt un fel de însușiri fantomatice purtate ca amulete de oamenii primitivi și aduse în lumea civilizată pentru a ne pune la adăpost de tiranie. De exemplu, domnul judecător Black credea că a arăta pur și simplu că o filosofie juridică pe care n-o agrea se bazează pe această noțiune absurdă era suficient pentru a o respinge[24].

Dar, cel puțin în modelul constructiv, supoziția drepturilor naturale nu are astfel de ambiții metafizice. Ei îi este suficientă ipoteza că cel mai bun program politic, în sensul acestui model, este cel potrivit căruia protejarea anumitor alegeri individuale este fundamentală și nu poate fi subordonată la modul propriu vreunui scop, datorie sau combinație între acestea. Aceste supoziții nu solicită o ontologie mai dubioasă sau mai controversată decât cea a unei alegeri diferite a conceptelor fundamentale și, în particular, nu mai mult decât cea solicitată de ipoteza unui scop

fundamental, care stă la baza diferitelor teorii utilitariste cunoscute. Nu trebuie să deranjeze faptul că o teorie de adâncime de tip rawlsian tratează aceste drepturi ca naturale, mai degrabă decât ca juridice sau convenţionale. Evident orice teorie bazată pe drepturi trebuie să presupună că există drepturi care nu sunt pur şi simplu produsul unei legislaţii deliberat elaborate sau al unei tradiţii explicite, ci sunt temeiuri independente pentru evaluarea legislaţiei şi tradiţiei. În modelul constructiv supoziţia că drepturile sunt în acest sens naturale este pur şi simplu o supoziţie care trebuie făcută şi studiată pentru puterea ei de a unifica şi explica convingerile noastre politice, o decizie programatică de bază care trebuie supusă testului coerenţei şi experienţei.

## C. Poziţia originară

Am afirmat că folosirea pe care o dă Rawls contractului social presupune o teorie de adâncime care ia ca date drepturile naturale. Acum vreau să descriu mai detaliat felul în care procedeul contractului foloseşte acea supoziţie. Contractul fructifică ideea, menţionată mai devreme, că unele aranjamente politice ar putea fi în interesul antecedent al fiecărui individ, chiar dacă nu sunt în interesul lui efectiv.

Orice persoană al cărei consimţământ este necesar pentru un contract are un drept de veto în privinţa conţinutului acestuia; dar, pentru ea, valoarea vetoului este limitată de faptul că judecata sa priveşte interesul antecedent mai degrabă decât cel efectiv. Ea trebuie să-şi dea consimţământul şi astfel să renunţe la dreptul de veto, într-un moment în care cunoştinţele nu-i permit decât să-şi estimeze cele mai bune şanse, dar nu este sigură că rezultatul cel dorit se va produce. Situaţia contractuală este deci, structural vorbind, asemenea celei în care un individ cu drepturi politice specifice este pus în faţa unor decizii politice care îl pot dezavantaja. Dreptul său politic de a se opune anterior deciziei este limitat de întinderea drepturilor sale. Contractul poate fi folosit ca model al unei astfel de situaţii politice: nivelul sau caracterul lipsei unor cunoştinţe ale părţilor din situaţia contractuală sunt configurate astfel încât acea lipsă de cunoştinţe să aibă asupra deciziei părţilor forţa pe care în situaţia politică respectivă o are caracterul limitat al drepturilor lor.

Această configurare a lipsei de cunoştinţe care o face potrivită caracterului limitat al drepturilor politice poate fi realizată în cel mai eficient mod prin restrângerea scopurilor individuale pe care părţile unui

contract știu că doresc să le urmărească. Dacă luăm, de exemplu, teoria de adâncime a lui Hobbes pentru a susține ideea că oamenii au un drept natural fundamental la viață și deci este greșit din punct de vedere moral să li se ia viețile, chiar dacă scopurile sociale urmărite sunt altminteri îndreptățite, atunci am putea să ne așteptăm ca situația contractuală să fie de tipul celei pe care o descrie el. Folosind terminologia lui Rawls, vom putea spune că pentru bărbații și femeile lui Hobbes apărarea vieții este ordonată lexical deasupra tuturor celorlalte scopuri individuale; aceeași situație ar apărea dacă acei bărbați și acele femei pur și simplu nu și-ar cunoaște nici un alt scop și dacă nu ar putea să facă supoziții asupra șanselor lor de a avea un anumit scop sau o anumită colecție de scopuri.

Ca urmare, ignoranța părților aflate în poziția originară poate fi privită ca un caz limită ale ignoranței admise ca firească de procedeul contractului și care, în teoriile clasice ale contractului, ia forma unei ierarhizări deformate sau stranii a intereselor. Poziția originară este un caz limită pentru că oamenii lui Rawls nu sunt pur și simplu ignoranți în privința unor interese ale lor, cu excepția câtorva; ei nu-și cunosc nici un interes. Ar fi însă greșit să presupunem că din această cauză ei sunt cu totul incapabili să-și judece propriul interes. Dar opiniile lor nu trebuie să fie foarte abstracte: ei trebuie să permită orice combinație de interese și să nu presupună că unele dintre ele sunt mai demne de stimă decât altele.

De aceea, dreptul fundamental în teoria de adâncime a lui Rawls nu poate fi dreptul la un scop individual particular, cum ar fi dreptul la apărarea vieții sau dreptul de a trăi potrivit unei concepții particulare asupra binelui. Astfel de drepturi la scopuri individuale pot fi produse de teoria de adâncime ca drepturi pe care oamenii din poziția originară le-ar considera cele mai potrivite intereselor lor. Dar poziția originară însăși nu poate fi justificată pornind de la supoziția existenței unui astfel de drept, pentru că părțile contractului nu știu că au vreun astfel de interes sau că îl ierarhizează lexical deasupra celorlalte.

Deci dreptul fundamental în teoria de adâncime a lui Rawls trebuie să fie un drept abstract, adică nu un drept la vreun scop individual particular. Printre conceptele familiare din teoria politică există doi candidați la acest rol. Primul este dreptul la libertate; ideea că întreaga concepție a lui Rawls este bazată pe supoziția unui drept natural fundamental la libertate poate părea multor critici atât plauzibilă cât și încurajatoare - plauzibilă pentru că cele două principii care compun

teoria sa a dreptății dau libertății un loc important și hotărâtor, și încurajatoare pentru că argumentarea prin care se încearcă să se justifice plasarea ei pe acel loc pare satisfăcătoare[25].

Cu toate acestea, nu putem lua dreptul la libertate ca fundamental în teoria de adâncime a lui Rawls. Să presupunem că definim libertatea generală ca cea mai mică sumă posibilă de constrângeri impuse de guvern sau de alți oameni asupra a ceea ce un om ar putea dori să facă[26]. Trebuie deci să facem o distincție între libertate și astfel de constrângeri asupra actelor particulare considerate ca având o importanță specială, ca de pildă participarea la viața politică. Cu siguranță că părțile din poziția originară sunt interesate - și știu acest lucru - de libertate generală, pentru că aceasta le va mări *pro tanto* capacitatea de a obține oricare dintre scopurile particular pe care vor descoperi mai târziu că le am. Dar acest aspect este important pentru că ei nu au cum să știe dacă libertatea generală va mări de fapt această capacitate - și au toate motivele să creadă că nu o va face. Ei știu că în afară de libertatea generală s-ar putea să aibă alte interese care să poată fi protejate doar prin constrângeri politice asupra acțiunilor celorlalți.

Deci, dacă trebuie să ne închipuim că oamenii rawlsieni au dreptul la libertate de un anumit tip pe care, dat fiind felul în care e configurată, situația contractuală îl va cuprinde, acesta trebuie să fie un drept la libertăți particulare. Rawls indică o listă de libertăți fundamentale, iar acestea sunt cele pe care oamenii lui hotărăsc să le protejeze cu ajutorul primului principiu, în ordinea lexicală, al dreptății[27]. Dar e limpede că Rawls consideră că acest principiu este un produs al contractului, mai degrabă decât o condiție a lui. El argumentează că părțile aflate în poziția originară ar alege aceste libertăți fundamentale mai degrabă pentru a apăra bunurile fundamentale - cum ar fi respectul de sine - pe care hotărăsc să le valorizeze, decât pentru a le trata ca scopuri în sine. Bineînțeles, s-ar putea ca de fapt ei să valorizeze activitățile protejate ca libertăți fundamentale mai degrabă de dragul lor decât ca mijloace pentru vreun alt scop sau interes; dar cu siguranță ei nu știu că fac acest lucru.

Cel de-a doilea concept familiar din teoria politică este și mai abstract decât libertatea. Este vorba de egalitate - și, într-un fel, bărbații și femeile lui Rawls au o singură alegere: să o protejeze. Starea de ignoranță din poziția originară este astfel configurată încât interesul antecedent al fiecăruia să ducă, așa cum am spus, la o aceeași soluție. Dreptul fiecărui om de a fi tratat egal, indiferent de personalitatea, firea sau gusturile sale este impus prin faptul că nimeni nu-și poate asigura o

situaţie mai bună în virtutea faptului de a fi diferit în oricare din aceste aspecte. În alte situaţii contractuale, în care ignoranţa este mai puţin completă, indivizii care au acelaşi scop pot avea totuşi interese antecedente diferite. De exemplu, chiar dacă doi oameni preţuiesc viaţa mai presus de orice, s-ar putea ca interesul antecedent al celui mai slab să-l facă să prefere un monopol statal bazat pe forţă posibilităţii răzbunărilor personale; or, interesul antecedent al celui mai puternic ar putea să nu-l ducă la aceleaşi preferinţe. Chiar dacă doi oameni preţuiesc participarea la viaţa politică mai presus de orice, cunoaşterea faptului că punctele de vedere ale unuia vor fi probabil mai neortodoxe sau mai nepopulare decât ale celuilalt sugerează faptul că interesul lui antecedent îl va face să prefere arajamente diferite de cele preferate de al doilea, însă în poziţia originară nu poate fi făcută nici o astfel discriminare.

Este adevărat, s-ar putea considera că principiile dreptăţii pe care Rawls crede că le-ar alege bărbaţii şi femeile din poziţia originară trădează în două privinţe idealul egalitar. În primul rând, dacă e necesar ei subordonează egalitatea resurselor materiale, libertăţii, activităţii politice, dând prioritate cerinţelor primului principiu faţă de cerinţele celui de-al doilea; în al doilea rând, ei nu iau în considerare pierderile relative, pentru că justifică orice inegalitate care face ca cei dezavantajaţi să fie mai avantajaţi decât ar fi - în termeni absoluţi - fără acea inegalitate.

Rawls afirmă clar că aceste inegalităţi sunt necesare, nu în virtutea unei alte noţiuni de libertate sau a unui scop precumpănitor, ci chiar în virtutea unui simţ mai fundamental al egalităţii. El deosebeşte două concepţii asupra egalităţii.

"Unii autori au deosebit între egalitatea invocată în legătură cu distribuţia unor bunuri - dintre care unele aproape sigur vor conferi prestigii şi un statut mai înalt celor favorizaţi - şi egalitatea folosită pentru a desemna respectul datorat persoanelor, indiferent de poziţia lor socială. Primul tip de egalitate este definit de cel de-al doilea principiu al dreptăţii.

Dar fundamental este al doilea tip de egalitate"[28].....

Iată cum putem descrie dreptul la egalitatea de al doilea tip, despre care Rawls spune că este fundamentală. Vom spune că indivizii au dreptul să li se acorde o importanţă şi un respect egale; acest drept trebuie să fie reflectat în felul în care sunt proiectate şi administrate instituţiile politice care-i guvernează. Dreptul acesta este extrem de abstract. De exemplu, s-ar putea argumenta că el este îndeplinit în cadrul

acelor aranjamente politice în care şansele egale la ocuparea diferitelor posturi şi poziţii sunt asigurate pe baza meritelor. Altcineva ar putea argumenta, dimpotrivă că acest drept este îndeplinit doar de un sistem care garantează egalitate absolută de venit şi statut social, indiferent de merite. Altcineva ar putea înainta argumentul că importanţa şi respectul egale sunt asigurate de orice sistem care creşte bunăstarea medie a tuturor cetăţenilor (măsurând bunăstarea fiecăruia cu aceeaşi unitate). În numele acestei egalităţi fundamentale, un al patrulea ar putea argumenta în favoarea priorităţii libertăţii şi a celorlalte inegalităţi evidente, solicitate de cele două principii ale lui Rawls.

Dreptul de a ţi se acorda o importanţă şi un respect egale este deci mai abstract decât concepţiile standard despre egalitate, care diferenţiază între ele diversele teorii politice: se poate argumenta că lui îi sunt necesare una sau alta dintre aceste concepţii cu rol de drept sau de scop derivat.

Poziţia originară poate fi acum privită ca un procedeu de testare a acestor argumente concurente. Ea presupune în mod rezonabil că aranjamentele politice care nu acordă tuturor o importanţă şi un respect egale sunt cele create şi administrate de bărbaţi puternici şi de femei puternice care, fie că recunosc sau nu, acordă mai multă importanţă şi respect membrilor unei anumite clase sau oamenilor cu anumite talente sau idealuri - decât altora. Aceasta este supoziţia de la care se pleacă atunci când e definită ignoranţa părţilor contractante. Oamenii care nu ştiu cărei clase îi aparţin nu pot proiecta - conştient sau nu - instituţii care să le favorizeze propria clasă. Oamenii care nu au nici o idee despre propriile lor concepţii asupra bunurilor nu pot acţiona astfel încât să-i favorizeze pe cei ce au un anumit ideal faţă de cei ce au un altul. Poziţia originară este potrivit creată pentru a impune dreptul abstract de a beneficia de importanţă şi respect egale; acest drept trebuie să considerăm că este conceptul fundamental în teoria de adâncime a lui Rawls.

Dacă cele de mai sus sunt corecte, atunci Rawls nu trebuie să folosească poziţia originară pentru a justifica acest drept în acelaşi fel în care o foloseşte de exemplu pentru a justifica drepturile la libertăţile fundamentale întruchipate în primul principiu. Textul confirmă că el nici nu face aşa. Este adevărat că o dată el spune că egalitatea în privinţa respectului este "definită" de primul principiu al dreptăţii[29]. Dar el nu vrea să spună - şi oricum nu aduce argumente în acest sens - că părţile aleg să fie în mod egal respectate pentru a promova vreun drept sau scop

mai fundamental. Dimpotrivă, în abordarea lui, dreptul la respect egal nu este un produs al contractului, ci o condiție de admitere în poziția originară. Acest drept, spune el, este "datorat ființelor umane ca persoane morale" și decurge din personalitatea morală, care face ca oamenii să fie deosebiți de animale. Toți oamenii capabili de dreptate îl posedă și numai astfel de oameni pot fi părți în contract[30] De aceea, acest drept nu apare din contract, ci - așa cum trebuie să se întâmple cu un drept fundamental - este presupus în chiar proiectarea lui.

Rawls este cât se poate de conștient de faptul că argumentul său în favoarea egalității are altă bază decât argumentul în favoarea celorlalte drepturi din teoria sa.

"Bineînțeles că nici unul dintre acestea nu este un argument în sens literal. Nu am pus separat premisele din care urmează această concluzie, așa cum am încercat să fac, deși nu foarte riguros, cu alegerea concepțiilor despre dreptate în poziția originară. Nu am încercat nici să dovedesc că descrierea dată părților trebuie folosită ca bază a egalității. Această interpretare pare să fie mai degrabă completarea naturală a teoriei dreptății ca echitate"[31].

Este vorba de "completarea naturală", adică de teoria ca întreg. Teoria este completată prin aceea că îi este dată supoziția fundamentală, care face necesar apelul la poziția originară și o transformă într-o "noțiune intuitivă" pentru dezvoltarea și testarea teoriilor dreptății.

De aceea, putem spune că teoria dreptății ca echitate se bazează pe supoziția unui drept natural al tuturor bărbaților și femeilor de a li se acorda o importanță și un respect egale, drept pe care-l au nu datorită nașterii, însușirilor, meritelor sau calităților lor deosebite, ci pur și simplu ca ființe umane capabile să facă planuri și capabile de dreptate. Mulți cititori nu vor fi surprinși de această concluzie, care, precum am zis, rezultă destul de limpede din text. Cu toate acestea ea e o concluzie importantă, pentru că unele critici deja standard ale teoriei o ignoră. Voi încheia acest lung eseu cu un exemplu.

Una din critici mi-a fost formulată de mulți colegi și studenți, în special avocați. Potrivit lor, instituțiile și aranjamentele politice particulare pe care Rawls spune că oamenii din poziția originară le-ar alege sunt pur și simplu forme idealizate ale celor care sunt dominante în Statele Unite. Cu alte cuvinte, ele sunt instituțiile democrației constituționale liberale. De aici criticii trag concluzia că supozițiile fundamentale ale teoriei lui Rawls sunt neapărat supozițiile liberalismului clasic - oricum ar fi ele definite - și că poziția originară,

care pare să pună teoria în mişcare, trebuie să fie într-un fel întruchiparea acestor supoziţii. De aceea, ei consideră că teoria dreptăţii ca echitate în întregul său este o raţionalizare deosebit de subtilă a *status quo*-lui politic şi că ea poate fi ignorată fără probleme de cei ce vor să realizeze o critică mai radicală a tradiţiei liberale.

Dar dacă eu am dreptate, acest punct de vedere este ridicol, iar cei care îl adoptă pierd o ocazie, rară pentru ei, de a-şi supune propriile vederi politice unei examinări filosofice. Supoziţia fundamentală a lui Rawls nu este aceea că oamenii au un drept la anumite libertăţi pe care Locke sau Mill le consideră importante, ci că, în proiectarea instituţiilor politice, ei au dreptul să li se asigure o importanţă şi un respect egale. Această supoziţie poate fi criticată în mai multe feluri; ea va fi respinsă de cei care cred că un anumit scop, precum utilitatea, triumful unei clase sau înflorirea unei anumite concepţii despre cum ar trebui să trăiască oamenii este mai important decât orice drept individual, inclusiv dreptul la egalitate. Dar ea nu poate fi respinsă în numele nici unei concepţii mai radicale despre egalitate, pentru că nu există nici una mai radicală [...].

**Note**

1. John Rawls, *O teorie a dreptăţii*, 1972
2. pp. 48 ff.
3. pp. 21-2.
4. p. 587.
5. p. 51.
6. Vezi Feinberg, "Justice, Fairness and Rationality" 81 *Yale L. J.* 1004, 1018-2(1972).
7. Mă refer la faimosul argument al lui Brandeis şi Warren. Vezi Brandeis & Warren, "The Right to Privacy", 4, *Harv. L. Rev.* 193(1980) care este un argument paradigmatic în modelul constructiv.
8. Faimoasa dezbatere între profesorul Wechsler, "Toward Neutral Principles in Constitutional Law", 73 *Harv L. Rev.* I (1959), şi criticii săi poate fi clasificată de această distincţie. Wechler propune un model contructiv pentru adjudecarea constituţională. în timp ce aceia favorabili unei abordări mai empirice sau intuitive a dreptului constituţional urmează modelul natural.
9. Vezi de ex. Hare "Rawls' Theory of Justice. I", 23 *Philosophical*

*Quarterly* 144(1977).
10. Rawls atrage atenția asupra distincției la p. 49.
11. W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" în *From a Logical Point of View* (2d ed. rev 1964).
12. p. 48.
13. p. 581.
14. p. 580-1.
15. Capitolul 30.
16. p. 144 ff.
17. Rawls definește aceşti termeni la pp. 24-5 şi 30.
18. Nu consider că respectarea drepturilor sau îndeplinirea datoriilor este un scop. În acest sens, precum şi în alte sensuri evident, folosirea dată de mine termenilor pe care-i definesc este mai îngustă decât o permite limbajul obişnuit.
19. Dar o teorie "intuiționistă", în sensul în care Rawls folosește termenul, nu are nevoie să facă acest lucru. Vezi p. 34.
20. Vezi Capitolul 10.
21. John Mackie a presentat o formă puternică a acestui argument într-un seminar la Oxford la sfârşitul anului 1972. Vezi p. 175
22. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* 489 ff. (a 7-a ed. 1907).
23. Capitolul 19.
24. Griswold v. Connecticut, 381 W. S. /S. W. 479, 507 (1964) (opinii nemajoritare).
25. Vezi Hart "Rawls on Liberty and Its Priority", 40 *W. Chi. L. Rev* 534(1973).
26. Cf. Definiției date de Rawls libertății la p. 202.
27. p. 61.
28. p. 511.
29. Idem.
30. Capitolul 77.
31. p. 509.

# DREPTATEA ŞI SUBIECTUL MORAL

Michael Sandel

Ca şi Kant, Rawls este un liberal deontologist. Susţinerea centrală a cărţii sale este şi principala teză a eticii deontologice. Faptul că această susţinere a fost prea puţin discutată în mod direct în voluminoasa literatură critică despre *O teorie a dreptăţii* poate că e o mărturie a faptului că ea are un loc bine stabilit printre supoziţiile morale şi politice ale timpului. Ea priveşte nu numai principiile dreptăţii, ci şi statutul dreptăţii înseşi. Aceasta este susţinerea care reprezintă atât începutul, cât şi concluzia cărţii, convingerea esenţială pe care Rawls încearcă să o apere mai presus de orice altceva: susţinerea că "dreptatea este cea dintâi virtute a instituţiilor sociale", consideraţia de importanţă unică în stabilirea structurii de bază a societăţii şi a direcţiei generale a schimbării sociale.

> **Dreptatea este cea dintâi virtute a instituţiilor sociale, precum adevărul este cea dintâi virtute a sistemelor de gândire. Oricât de elegantă şi de economică ar fi o teorie, ea trebuie respinsă sau revizuită, dacă nu este adevărată; în mod asemănător, indiferent de cât de eficiente şi de bine aşezate ar fi, legile şi instituţiile trebuie reformate sau abolite, dacă sunt nedrepte [...] Fiind cele dintâi virtuţi ale activităţilor umane, adevărul şi dreptatea nu pot face obiectul vreunui compromis. (3-4)[1].**
>
> **Am încercat să expun o teorie care ne face capabili să înţelegem şi să apreciem valoarea acestor sentimente despre întâietatea dreptăţii. Rezultatul este dreptatea ca echitate: ea articulează aceste opinii şi sprijină tendinţa lor generală (586).**

Această susţinere cu privire la întâietatea dreptăţii este chestiunea pe care îmi propus să o examinez mai jos.

## ÎNTÂIETATEA DREPTĂŢII ŞI PRIORITATEA EULUI

Întâietatea dreptăţii este o susţinere puternică şi, întrucât această idee ne este familiară, există primejdia să nu-i vedem importanţa. Pentru a înţelege de ce este atât de atractivă din punct de vedere intuitiv, dar şi de ce, în acelaşi timp, ea este foarte dificilă şi problematică, să ne gândim la următoarea reconstrucţie a susţinerii, realizată astfel încât să surprindă atât familiaritatea, cât şi forţa ei: dreptatea reprezintă nu numai o valoare importantă printre altele, o valoare care poate fi

[1]Toate referinţele bibliografice în care se indică numai pagina sunt la Rawls, 1971 - n. trad.

cântărită şi discutată în funcţie de ocazie; mai degrabă, ea reprezintă **mijlocul** prin care celelalte valori sunt cântărite şi evaluate. În acest sens, ea este "valoarea valorilor"[1], ca să spunem aşa, şi nu este ea însăşi supusă aceluiaşi tip de negocieri ca valorile pe care le reglementează. Dreptatea este standardul prin care valorile aflate în conflict sunt reconciliate şi prin care conflictele dintre diferitele concepţii asupra bunurilor sunt cel puţin aplanate (chiar dacă nu întotdeauna şi eliminate). Ca atare, ea trebuie să aibă o anumită prioritate faţă de acele valori şi bunuri. Nici o concepţie asupra bunurilor nu poate încălca în vreun fel cerinţele dreptăţii, pentru că aceste cerinţe sunt de un ordin calitativ diferit; validitatea lor se stabileşte într-un alt mod. Dreptatea rămâne nepărtinitoare şi distantă faţă de valorile sociale în general, la fel cum stă o procedură echitabilă de decizie la distanţă de pretenţiile celor aflaţi în dispută.

Dar care este exact sensul în care dreptatea, ca arbitru al valorilor, "trebuie" să aibă prioritate faţă de ele? Un sens al acestei priorităţi este un "trebuie" **moral** provenit din critica adusă de Rawls eticii utilitariste. Din acest punct de vedere, prioritatea dreptăţii este o cerinţă care decurge din pluralitatea fundamentală a speciei umane şi din integritatea indivizilor pe care aceasta îi cuprinde. Sacrificarea dreptăţii de dragul binelui general înseamnă violarea ceea ce este inviolabil, eşecul în încercarea de a respecta distincţia dintre persoane.

> **Fiecare persoană posedă o inviolabilitate bazată pe dreptate pe care nici măcar bunăstarea societăţii ca întreg nu o poate încălca. Din acest motiv, dreptatea contestă ideea că pierderea libertăţii de către cineva devine corectă din punct de vedere moral prin mai marele bine împărtăşit de ceilalţi. Ea nu permite ca sacrificiile impuse câtorva să fie contrabalansate de suma mai mare a avantajelor de care se bucură mai mulţi. Prin urmare, într-o societate dreaptă, libertăţile cetăţeneşti egale sunt considerate ca date; drepturile asigurate de dreptate nu sunt obiect al negocierilor politice sau al calculului intereselor sociale** (3-4).

Dar mai există un sens în care dreptatea "trebuie" să aibă prioritate faţă de valorile pe care le evaluează - prioritate în sensul că este acceptată în mod independent; în acest sens ea se confruntă însă cu o problemă care apare de obicei în faţa standardelor de evaluare. Aceasta este mai degrabă de natură epistemologică decât morală şi are ca sursă distincţia dintre standardul de evaluare şi ceea ce este evaluat. Aşa cum accentuează Rawls, avem nevoie de un "punct arhimedic" din care să stabilim structura de bază a unei societăţi. Problema constă în a arăta unde am putea găsi acest punct. La prima vedere, există doar două posibilităţi, amândouă la fel de nesatisfăcătoare: pe de o parte, dacă principiile dreptăţii sunt derivate din valorile sau concepţiile asupra

bunurilor comune în societate, nu avem nici o garanţie că punctul de vedere critic pe care îl oferă este mai valid decât concepţiile pe care ar urma să le reglementeze, din moment ce dreptatea, ca produs al acestor valori, ar depinde de aceleaşi împrejurări. Pe de altă parte, am putea lua un standard oarecum exterior valorilor şi intereselor predominante în societate. Dar dacă experienţa noastră ar fi în întregime descalificată ca sursă a unor asemenea principii, atunci pare-se că va trebui să ne bazăm pe supoziţii a priori, ale căror temeiuri ar apărea la fel de suspecte, deşi din motive opuse. Acolo unde în primul caz arbitrariul apărea întrucât temeiul e constituit de împrejurări oarecare, în cel de-al doilea arbitrariul apare pentru că nu există nici un temei. Acolo unde dreptatea derivă din valorile existente, standardele de apreciere, ca şi obiectele aprecierii, devin neclare şi nu există nici o metodă sigură de a diferenţia între ele. Acolo unde dreptatea este dată de principii a priori, nu există nici un mod de a le pune în legătură.

Acestea sunt, aşadar, cerinţele dificile şi dilematice ale punctului arhimedic: de a găsi un punct de vedere care nu este nici compromis de implicarea sa în lume, nici disociat şi deci descalificat prin detaşare. "Avem nevoie de o concepţie care să ne permită să putem privi obiectivul de departe" (22), dar nu de prea departe; punctul de vedere căutat "nu este o perspectivă dintr-o poziţie aflată dincolo de lume şi nici punctul de vedere al unei fiinţe transcendente; mai degrabă, el este o anumită formă de gândire şi de simţire pe care persoanele raţionale o pot adopta înăuntrul lumii" (589).

Înainte de a lua în discuţie răspunsul lui Rawls la această problemă, ar merita să observăm felul în care pledoaria lui pentru întâietatea dreptăţii este legată de câteva alte susţineri ale teoriei sale şi care, luate laolaltă, relevă o structură de argumentaţie caracteristică eticii deontologice ca întreg. Ideea mai generală că ceea ce este corect din punct de vedere moral este prioritar faţă de ceea ce este bun este strâns legată de aceea că dreptatea are întâietate. Ca şi întâietatea dreptăţii, prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral faţă de ceea ce este bun apare iniţial ca o susţinere morală de ordinul întâi, în contrast cu doctrina utilitaristă; dar în cele din urmă ei îi este acordat, de asemenea, un anumit statut metaetic, mai ales atunci când Rawls argumentează la modul general în favoarea teoriilor etice deontologice ca opuse celor teleologice.

Ca susţinere morală explicită, prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral asupra a ceea ce este bun înseamnă că principiile a ceea ce este corect cântăresc întotdeauna mai greu decât consideraţiile privitoare la bunăstare sau la satisfacerea dorinţelor, oricât de intense ar

fi acestea, şi restrâng dintru început domeniul dorinţelor şi valorilor a căror împlinire este îndreptăţită.

> Principiile care privesc ceea ce este moral corect, deci şi cele ale dreptăţii, pun limite asupra lucrurilor a căror împlinire are valoare; ele impun restricţii asupra concepţiilor rezonabile despre ce e bun pentru cineva [...] Putem exprima acest fapt şi prin aceea că, atât în cazul dreptăţii cât şi în cazul echităţii, conceptul a ceea ce este moral corect este prioritar faţă de cel a ceea ce este bun [...] Prioritatea dreptăţii este în parte justificată prin susţinerea că interesele care cer încălcarea dreptăţii nu au nici o valoare. Neavând de la început nici o valoare, nu e posibil ca ele să nu ţină seamă de cerinţele dreptăţii (31).

În cazul dreptăţii ca echitate, spre deosebire de utilitarism, dreptul individului la o libertate egală în faţa preferinţelor contrare ale majorităţii este afirmat în mod necondiţionat.

> Dacă sunt într-adevăr simple preferinţe şi nu se bazează pe principiile dreptăţii anterior stabilite, convingerile puternice ale majorităţii nu au o greutate atât de mare încât să constituie punctul de pleacare. Satisfacerea acestor sentimente nu are nici o valoare măsurabilă, care să poată fi pusă în contrast cu cerinţele la o libertate egală [...] Nici intensitatea sentimentului, nici faptul că el este împărtăşit de majoritate nu contează în vreun fel împotriva acestor principii. Din perspectiva contractului, deci, temeiurile libertăţii sunt complet independente de preferinţele existente (450).

Deşi Rawls argumentează, în primă instanţă, împotriva utilitarismului, proiectul său de ansamblu este mai ambiţios, căci dreptatea ca echitate se opune atât utilitarismului, cât şi tuturor teoriilor teleologice ca atare. Ca susţinere metaetică, de ordinul doi, prioritatea a ceea ce este corect înseamnă că, între cele "două concepte ale eticii", acela de a fi corect din punct de vedere moral este întemeiat în mod independent de acela de a fi bun, mai degrabă decât invers. Această prioritate a întemeierii permite conceptului de a fi moral corect să rămână distant faţă de valorile predominante şi de concepţiile despre ceea ce este bun şi face din concepţia lui Rawls o concepţie deontologică, mai degrabă decât una teleologică (24–25).

Una dintre consecinţele de prim ordin ale eticii deontologice este întemeierea într-un mod mai ferm decât ar fi posibil pe temeiuri teleologice a libertăţii egale a indivizilor. În această privinţă, importanţa concepţiilor deontologice pentru preocupările liberale obişnuite se manifestă cât se poate de clar. În cazul în care ceea ce este corect din punct de vedere moral este doar instrumentul împlinirii unui obiectiv despre care se susţine că este prioritar, negarea libertăţii unora poate fi justificată în numele unui bine mai mare pentru ceilalţi. Libertăţile cetăţeneşti egale sunt deci "nesigure atunci când sunt bazate pe principii teleologice. Argumentul în favoarea lor se bazează pe calcule riscante,

precum şi pe premise controversabile şi nesigure" (211). Din perspectivă deontologică, "libertăţile egale au o bază cu totul diferită". Nemaifiind simple mijloace de maximizare a satisfacţiilor sau de împlinire, dincolo de orice alte consideraţii, a unui ţel, "aceste drepturi sunt destinate să îndeplinească principiile de cooperare pe care le-ar recunoaşte cetăţenii, atunci când fiecare ar fi tratat în mod corect ca persoană morală" (211), ca scop în sine.

Dar eşecul în asigurarea drepturilor libertăţii egale trădează o fisură mai adâncă în concepţia teleologică. Din perspectiva lui Rawls, concepţiile teleologice lasă neclară relaţia dintre ceea ce e corect din punct de vedere moral şi ceea ce e bun, deoarece concep greşit relaţia eului cu scopurile sale. Această concluzie îl determină pe Rawls să afirme încă o întâietate deontologică: spre deosebire de teoriile teleologice, Rawls consideră că însăşi esenţa personalităţii noastre nu este constituită de scopurile pe care ni le alegem, ci de capacitatea noastră de a le alege. Iar această capacitate este localizată într-un eu care trebuie să fie anterior scopurilor pe care le alege.

> **Structura doctrinelor teleologice este în mod radical greşit concepută; dintru început ele pun într-o manieră greşită în relaţie ceea ce este corect din punct de vedere moral şi ceea ce este bun. Când încercăm să dăm formă vieţii noastre, nu trebuie să ne gândim mai întâi la un bun stabilit în mod independent. Nu scopurile noastre ne dezvăluie în primul rând care este natura noastră, ci mai degrabă principiile pe care le-am admite să guverneze atât mediul în care se vor forma scopurile noastre, cât şi felul în care vor fi urmărite aceste scopuri. Căci eul este anterior scopurilor pe care le afirmă; chiar şi un scop dominant trebuie ales dintre numeroase posibilităţi [...] Prin urmare, ar trebui să inversăm relaţia dintre ceea ce este moral corect şi ceea ce este bun pe care o propun doctrinele teleologice şi să considerăm că ceea ce este moral corect este prioritar. Deci vom dezvolta teoria morală îndreptându-ne în direcţia opusă [sublinierea îmi aparţine]** (560).

Prioritatea eului faţă de scopurile sale înseamnă că eu nu sunt numai receptacolul pasiv al ţelurilor acumulate, al atributelor şi obiectivelor derivate din experienţă, nici pur şi simplu produsul capriciilor împrejurărilor, ci întotdeauna, în mod ireductibil, un agent activ, care are o voinţă, poate fi deosebit de ceea ce îl înconjoară şi este capabil de alegere. A considera că o colecţie de caracteristici, scopuri, ambiţii, dorinţe etc. sunt **ale mele** înseamnă întotdeauna a presupune un subiect - "eu" - care se află dincolo de ele, iar forma acestui "eu" trebuie dată anterior oricăruia dintre scopurile şi atributele pe care le port. Aşa cum scrie Rawls, "chiar şi un scop dominant trebuie ales dintre numeroase posibilităţi". Dar, înainte ca un scop să poată fi ales, trebuie să existe un eu care să îl aleagă.

Dar care este sensul exact în care eul, ca agent al alegerii, "trebuie"

să fie prioritar faţă de scopurile pe care le alege? Unul din aceste sensuri este dat de un "trebuie" moral care reflectă imperativul de a respecta mai presus de orice autonomia individului, de a privi persoana umană ca purtătoare a unei demnităţi dincolo de rolurile pe care le îndeplineşte şi de scopurile pe care le poate urmări. Dar mai este un sens în care eul "trebuie" să fie prioritar faţă de scopurile urmărite: el este prioritar în sensul posibilităţii de a fi identificat în mod independent. Or, aceasta este o cerinţă epistemologică.

Când ne aplecăm asupra eului dăm din nou peste dilemele întâlnite şi în cazul dreptăţii. Acolo aveam nevoie de un standard de apreciere independent de valorile sociale predominante. În cazul persoanei, avem nevoie de noţiunea unui subiect independent de vrerile şi ţelurile sale contingente. Aşa cum prioritatea dreptăţii a izvorât din nevoia de a distinge standardul aprecierii de societatea supusă aprecierii, prioritatea eului apare din nevoia paralelă de a deosebi între subiect şi situaţia în care se află acesta. Deşi această abordare nu este fomulată explicit de Rawls însuşi, cred că ea este implicită în teoria sa şi că este o reconstrucţie rezonabilă a dilemelor pe care el încearcă să le rezolve.

Dacă eul ar consta numai în punerea împreună a diferitelor dorinţe, vreri şi scopuri contingente, atunci nu ar exista, nici pentru eu, nici pentru un observator exterior, vreun mod non-arbitrar de a identifica **aceste** anume dorinţe, interese şi scopuri ca dorinţe ale unui subiect anume. Mai degrabă decât să fie **ale** subiectului, ele ar **fi** subiectul. Dar subiectul care **ar fi ele** nu ar putea fi deosebit în masa de atribute nediferenţiate ale unei situaţii amorfe, ceea ce este echivalent cu a spune că nu există un subiect, cel puţin nu unul pe care să-l putem recunoaşte sau identifica drept persoană umană.

Orice teorie a eului de forma " Eu **sunt x, y, şi z**", mai degrabă decât " Eu **am x, y şi z**" (unde **x, y şi z** sunt dorinţe etc.) face să dispară distanţa dintre subiect şi situaţie, distanţă necesară însă în orice concepţie coerentă despre un anumit subiect uman. Acest spaţiu, sau măsură a distanţării, este esenţial(ă) pentru inevitabilul aspect **posesiv** al oricărei concepţii coerente despre eu. Aspectul posesiv al eului înseamnă că **eu** nu pot fi niciodată constituit de atributele mele, că întotdeauna trebuie să existe nişte atribute pe care mai degrabă le **am**, decât că eu sunt acele atribute. Altminteri, **orice** schimbare, oricât de neînsemnată, a situaţiei în care mă aflu ar schimba persoana care sunt eu. Dar, în sens literal - şi dat fiind că situaţia mea se schimbă, cel puţin în anumite privinţe, cu fiecare moment ce trece - aceasta ar însemna că identitatea mea s-ar topi indistinct în situaţia "mea". Dacă nu deosebim

între subiectul şi obiectul posesiei, îmi este imposibil să deosebesc între ceea ce sunt eu de ceea ce este al meu, şi am avea ceva ce s-ar putea numi **un subiect în mod radical situat**.

Un subiect în mod radical situat nu este adecvat conceptului de persoană, tot aşa cum un standard de apreciere profund implicat în valorile existente nu este adecvat noţiunii de dreptate; imboldul de a stabili o prioritate, reflectat în căutarea unui punct arhimedic, este răspunsul la ambele dileme.

Dar, în ambele cazuri, alternativele sunt serios limitate, iar posibilităţile de a localiza punctul arhimedic sunt drastic restrânse. În cazul dreptăţii, alternativa la o concepţie "situaţională" pare să fie aceea de a face apel la principii a priori, aflate dincolo de experienţă. Dar aceasta ar însemna să afirmăm pe deplin prioritatea dorită, iar detaşarea necesară s-ar atinge numai cu preţul arbitrariului. O dificultate similară apare şi în cazul subiectului. Căci un eu total detaşat de trăsăturile sale date empiric pare să fie doar un gen de conştiinţă abstractă (conştiinţă a ce?), un subiect în mod radical situat care deschide calea unuia în mod radical destrupat. Şi iarăşi "avem nevoie de o concepţie care să ne dea posibilitatea de a ne privi obiectivul de departe", dar nu de atât de departe încât obiectivul nostru să dispară din aria vizuală, iar perspectiva noastră să se piardă într-o abstracţie.

Putem vedea acum, cel puţin în mare, cum se îmbină părţile argumentului, felul în care sunt legate întâietatea dreptăţii, respingerea teleologiei şi prioritatea eului şi în sfârşit, felul în care aceste susţineri sprijină poziţiile liberale familiare. Legătura dintre perspectiva metaetică şi concepţia despre eu este vizibilă în felurile diferite în care concepţiile deontologice şi teleologice dau seama de unitatea eului. În vreme ce, potrivit lui Rawls, concepţiile teleologice presupun că unitatea eului se dobândeşte în cursul experienţei - în cazul hedonismului, prin maximizarea sumei experienţelor producătoare de plăcere dinăuntrul "graniţelor sale psihice"- dreptatea ca echitate răstoarnă această perspectivă şi concepe unitatea eului ca pe ceva stabilit anterior, structurat înaintea alegerilor pe care le face în decursul experienţei sale.

> Părţile [aflate în poziţia originară] consideră că personalitatea morală, şi nu capacitatea de a resimţi plăcerea sau durerea, reprezintă aspectul fundamental al eului [...] Ideea principală este că, dată fiind prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral, alegerea concepţiei noastre despre ceea ce e bun se face între anumite limite [...] **Unitatea esenţială a eului este deja oferită de concepţia despre ceea ce este moral corect** [sublinierea îmi aparţine] (563).

Aici, ca şi în cazul libertăţii egale şi în cel al priorităţii a ceea ce este

moral corect, pe care le-am discutat mai sus, putem considera că presupoziţiile deontologice generează concluzii liberale familiare şi că le întemeiază mai ferm decât permiteau metafizicile tradiţionale empiriste sau utilitariste. Tema comună multor doctrine liberale clasice care apar din descrierea deontologică a unităţii eului este noţiunea de subiect uman ca agent suveran al alegerii - o făptură ale cărei scopuri sunt mai degrabă alese decât date, care îşi atinge ţelurile şi obiectivele prin acte de voinţă şi nu, să spunem, prin acte cognitive. "Deci o persoană morală este un subiect care şi-a ales singur scopurile, iar preferinţa sa fundamentală vizează condiţiile care îi dau posibilitatea de a-şi contura, pe cât permit împrejurările, un mod de viaţă care îi exprimă natura de fiinţă raţională liberă şi egală"(561).

Unitatea antecedentă a eului înseamnă că, oricât de puternic ar fi condiţionat de ceea ce îl înconjoară, subiectul este întotdeauna, în mod ireductibil, prioritar faţă de valorile şi scopurile sale, nefiind niciodată pe deplin constituit de ele. Deşi pot exista unele momente în care condiţiile sunt teribile, iar alegerile puţine, faptul ca atare că omul este agent suveran nu este dependent de anumite condiţii, ci este garantat dinainte. Conform concepţiei deontologice, nu am putea fi niciodată atât de profund condiţionaţi încât eul nostru să fie pe deplin constituit de situaţia noastră, iar scopurile noastre să fie determinate în întregime, încât eul să înceteze de a mai fi prioritar faţă de ele. Consecinţele unei asemenea perspective pentru politică şi dreptate sunt remarcabile. Atât timp cât se presupune că omul este prin natura sa o fiinţă care îşi alege scopurile, mai degrabă decât o fiinţă care şi le descoperă, aşa cum îl concepeau anticii, atunci preferinţa sa fundamentală trebuie să vizeze în mod necesar condiţiile alegerii mai degrabă decât, să spunem, condiţiile autocunoaşterii.

Întreaga forţă a susţinerii că dreptatea are întâietate, atât în sens moral, cât şi epistemologic, poate fi mai bine evaluată în lumina felului în care Rawls discută eul. Din moment ce eul îşi datorează constituirea, statutul său antecedent, conceptului de a fi corect din punct de vedere moral, nu ne putem exprima adevărata natură decât atunci când acţionăm conform simţului dreptăţii. Iată de ce simţul dreptăţii nu poate fi privit, pur şi simplu, ca o dorinţă între altele, ci trebuie văzut ca o motivaţie de un ordin superior din punct de vedere calitativ; iată de ce dreptatea nu este doar o valoare importantă printre altele, ci este cu adevărat cea dintâi virtute a instituţiilor sociale.

> Dorinţa de a ne exprima natura de fiinţe raţionale libere şi egale poate fi împlinită numai acţionând conform principiilor privitoare la ceea ce este corect din punct de vedere moral şi la dreptate, în calitatea lor de principii

absolut prioritare [...] Faptul că acționăm conform acestei priorități exprimă libertatea noastră față de contingență și întâmplare. Prin urmare, pentru a ne împlini natura, avem o singură alternativă: să intenționăm să ne păstrăm simțul dreptății în calitate de conducător al celorlalte scopuri ale noastre. Această dorință nu poate fi împlinită dacă statutul ei este compromis și dacă ea e pusă în balanță cu celelalte scopuri, ca o simplă dorință printre altele. Căci ea este o dorință de a ne autoconduce într-un anumit fel, dincolo de orice alte considerații, un efort care își conține propria prioritate (574).

Nu putem să ne exprimăm natura urmând un plan de viață care privește simțul dreptății ca pe o simplă dorință care poate fi pusă în balanță cu altele. Căci ea relevă ceea ce este persoana, iar a o face obiectul unui compromis nu înseamnă a obține suveranitatea liberă a eului, ci a face loc contingențelor și accidentelor din realitate (575).

Legătura dintre întâietatea dreptății și alte trăsături centrale ale concepției lui Rawls - prioritatea a ceea ce este moral corect, metaetica deontologică și unitatea antecedentă a eului - indică structura generală a teoriei lui Rawls și arată ce menire adâncă și puternică are susținerea privitoare la întâietatea dreptății. Ea sugerează, de asemenea, că aceste supoziții, odată acceptate împreună, oferă un fundament impresionant, atât epistemologic, cât și moral, pentru unele teze centrale ale doctrinei liberale. Am căutat să înțelegem aceste susțineri și să clarificăm legăturile lor, privindu-le ca răspunsuri la dilemele puse de două reconstrucții înrudite; prima încearcă să ofere un standard de apreciere care să nu fie nici compromis de standardele existente, nici dat în mod arbitrar; a doua încearcă să ofere o descriere a unui eu care să nu fie nici în mod radical situat - și deci imposibil de deosebit de ceea ce îl înconjoară - nici în mod radical destrupat și deci pur formal. Pentru fiecare din cele două reconstrucții pot fi formulate mai multe soluții, dintre care unele sunt de neacceptat; o soluție corespunzătoare solicită un punct arhimedic care să reușească să se detașeze de contingent, dar fără a cădea în arbitrar.

Până în acest punct, proiectul lui Rawls seamănă mult cu cel al lui Kant. Dar, în ciuda punctelor lor oarecum comune și a afinităților lor deontologice, soluția propusă de Rawls se îndepărtează radical de cea a lui Kant. Diferența reflectă preocuparea lui Rawls de a stabili prioritățile deontologice necesare - incluzând cea a eului - fără a recurge la un subiect transcendent sau destrupat. Această deosebire este deosebit de interesantă, dat fiind că idealismul kantian - aspect pe care Rawls încearcă să îl evite cu orice preț - a condus o mare parte a filosofiei continentale din secolele al XIX-lea și al XX-lea într-o direcție cât se poate de străină tradiției anglo-americane de gândire politică și morală, în care se situează cu fermitate Rawls.

Pentru Kant, prioritatea a ceea ce este moral corect, supremația legii

morale şi unitatea eului sau unitatea sintetică a apercepţiei ar putea fi stabilite numai prin mijloacele unei deducţii transcendentale şi prin postularea unui tărâm noumenal sau inteligibil, ca presupoziţie necesară a capacităţii noastre de a fi liberi şi de a ne autocunoaşte. Rawls respinge metafizica lui Kant, dar crede că poate păstra forţa ei morală "în interiorul limitelor unei teorii empirice" (Rawls 1979: 18). Acesta este rolul introducerii poziţiei originare.

## LIBERALISM FĂRĂ METAFIZICĂ: POZIŢIA ORIGINARĂ

Poziţia originară constituie răspunsul dat de Rawls lui Kant; ea este alternativa sa la orientarea reprezentată de *Critica raţiunii pure* şi cheia soluţiei lui Rawls la dilemele menţionate. Poziţia originară este cea care "ne face capabili să ne privim obiectivul de la depărtare", dar nu de atât de departe încât să ne trimită pe tărâmul transcendenţei. Ea urmăreşte să împlinească acest ţel prin descrierea unei situaţii iniţiale de echitate şi prin definirea ca drepte a acelor principii asupra cărora s-ar pune de acord părţile raţionale supuse condiţiilor sale.

Două componente cruciale sunt necesare pentru ca poziţia originară să rezolve dilemele descrise de cele două reconstrucţii formulate mai sus şi să răspundă nevoii de a identifica un punct arhimedic. Fiecare dintre ele ia forma unei presupoziţii despre părţile aflate în poziţia originară: una spune ce nu ştiu ele, iar cealaltă - ce ştiu. Părţile nu cunosc nici un fel de informaţie care ar putea să o deosebească pe vreuna dintre ele de oricare alta, în calitatea lor de fiinţe umane particulare. Aceasta este supoziţia vălului ignoranţei. Pe baza ei se presupune că părţile sunt lipsite de orice fel de cunoaştere a locului lor în societate, a rasei, sexului sau clasei din care fac parte, a bogăţiilor şi averilor lor, a inteligenţei şi vigorii lor, precum şi a altor înzestrări şi capacităţi naturale. Ele nu îşi cunosc nici concepţiile despre ceea ce este bun, valorile lor, ţelurile sau obiectivele vieţii lor. Ele ştiu că de fapt au atare concepţii şi că le consideră demne de susţinut, oricare ar fi acestea; dar trebuie să aleagă principiile dreptăţii în stare de temporară ignoranţă în privinţa lor. Obiectivul acestei restricţii este acela de a evita ca alegerea principiilor să fie prejudiciată de contingenţa împrejurărilor naturale şi sociale, de a se elimina toate consideraţiile socotite irelevante dintr-un punct de vedere moral. Vălul ignoranţei ne asigură că principiile dreptăţii vor fi alese în condiţii de egalitate şi echitate. Cum părţile care fac contractul nu se deosebesc prin interese diferite, o altă consecinţă a vălului ignoranţei este aceea că acordul iniţial va fi unanim.

Ceea ce ştiu părţile este că ele, ca şi toţi ceilalţi, valorizează anumite bunuri sociale primare. Bunurile primare sunt "lucruri pe care se presupune că le vrea un om raţional, indiferent de ce altceva ar vrea"; printre aceste bunuri se află lucruri precum drepturile şi libertăţile, şansele şi capacităţile, veniturile şi bogăţia. Indiferent de valorile, planurile sau ţelurile fundamentale ale unei persoane, se presupune că există anumite lucruri pe care ea le-ar prefera altora, pe temeiul că, probabil, acestea vor fi folositoare în urmărirea tuturor scopurilor, de orice fel ar fi acestea. Ca urmare, deşi părţile aflate în poziţia originară ignoră scopurile lor particulare, se presupune că toate sunt motivate de dorinţa de a avea anumite bunuri primare.

Conţinutul precis al listei de bunuri primare este dat de ceea ce Rawls numeşte teoria restrânsă a bunurilor. Ea este restrânsă în sensul că încorporează presupuneri minime şi larg împărtăşite despre felurile de lucruri folositoare din perspectiva oricărei concepţii particulare despre bunuri, şi deci care pot fi împărtăşite de persoane având dorinţe specifice diferite. Teoria restrânsă a bunurilor se deosebeşte de teoria completă a bunurilor prin faptul că cea dintâi nu poate oferi o bază pentru a aprecia sau a alege între diferite valori şi scopuri particulare. Aşadar, în timp ce vălul ignoranţei ne asigură că părţile deliberează în condiţii de echitate şi unanimitate, descrierea bunurilor primare generează motivaţiile minime necesare unei alegeri raţionale şi face posibilă o soluţie determinată. Împreună, cele două supoziţii ne asigură că părţile acţionează numai pe baza intereselor lor comune - comune tuturor persoanelor raţionale; cel mai important dintre acestea este interesul de a stabili termenii în care se realizează cooperarea socială, astfel încât fiecare persoană să aibă cea mai mare libertate de a-şi realiza ţelurile şi obiectivele compatibile cu o libertate egală pentru toţi ceilalţi.

Plecând de la poziţia originară, am putea spune că principiile dreptăţii apar în cadrul unei proceduri în trei faze. Mai întâi avem teoria restrânsă a bunurilor, încorporată în descrierea situaţiei de alegere iniţială. Din teoria restrânsă decurg cele două principii ale dreptăţii, care, la rândul lor, definesc conceptul de bun şi oferă o înţelegere a unor valori precum binele comunităţii. E important să observăm că, deşi teoria restrânsă a bunurilor este anterioară atât teoriei despre ceea ce este corect din punct de vedere moral, cât şi principiilor dreptăţii, ea nu este o teorie cu un conţinut suficient de bogat încât să submineze prioritatea conceptului de a fi corect din punct de vedere moral asupra celui de a fi bun, adică miezul deontologic al concepţiei lui Rawls. Prioritatea a ceea ce este moral corect, de care depinde teoria, priveşte teoria completă a bunurilor - aceea care are de-a face cu valori şi scopuri particulare; or,

teoria completă a bunurilor apare după principiile dreptăţii şi în lumina lor. Aşa cum explică Rawls,

> Pentru a stabili [principiile cu privire la ceea ce este corect din punct de vedere moral] este necesar să ne bazăm pe un anumit concept al binelui, fiindcă avem nevoie de presupuneri asupra motivaţiilor părţilor aflate în poziţia originară. Din moment ce aceste presupuneri nu trebuie să pună în pericol prioritatea conceptului de a fi corect din punct de vedere moral, teoria asupra bunurilor folosită atunci când se argumentează în favoarea principiilor dreptăţii este restrânsă la elementele sale esenţiale. Această descriere a ceea ce este bun o numesc teoria restrânsă a bunurilor: scopul ei este de a întemeia premisa referitoare la bunurile primare necesare pentru a obţine principiile dreptăţii. Odată ce această teorie este elaborată, iar bunurile primare sunt justificate, suntem liberi să folosim principiile dreptăţii în scopul dezvoltării ulterioare a ceea ce voi numi teoria completă a bunurilor (396).

Această procedură în trei faze îndeplineşte în felul următor cerinţele deontologice ale lui Rawls: prioritatea a ceea ce este moral corect faţă de teoria completă a bunurilor satisface cerinţa ca standardul de apreciere să fie anterior şi să poată fi deosebit de obiectele aprecierii, să fie nealterat de implicarea în vrerile şi dorinţele existente. Iar faptul că principiile pentru ceea ce este moral corect nu apar din neant, ci dintr-o teorie restrânsă a bunurilor, legată de dorinţe umane actuale (chiar dacă foarte generale) dă principiilor un temei determinat şi le face să nu fie arbitrare şi detaşate de lume. În acest fel, fără a recurge la deducţii transcendentale, devine posibil să găsim un punct arhimedic care nu este nici situat în mod radical, nici "la bunul plac al vrerilor şi intereselor existente", nici dependent de consideraţii apriori.

> Problema esenţială este că, în ciuda trăsăturilor individualiste ale dreptăţii ca echitate, **cele două principii ale dreptăţii nu depind de dorinţele existente sau de condiţiile sociale prezente**. Prin urmare, putem construi atât o concepţie despre o structură de bază dreaptă, cât şi un ideal de persoană compatibil cu ea, care pot servi ca standard de apreciere a instituţiilor şi ca ghid în legătură cu direcţia generală a schimbării sociale. Pentru a găsi un punct arhimedic **nu este necesar să apelăm la principii a priori sau perfecţioniste**. Presupunând că există anumite dorinţe generale, ca de pildă dorinţa de a avea bunuri sociale primare, şi luând ca bază acordurile care ar fi făcute într-o situaţie convenabil definită, putem dobândi independenţa necesară faţă de împrejurările existente [sublinierile îmi aparţin] (263).

Aceasta este, pe scurt, procedura prin care sunt derivate cele două principii ale dreptăţii. Precum observă Rawls, dreptatea ca echitate, ca şi alte perspective contractualiste, constă în două părţi; prima este interpretarea situaţiei iniţiale şi a problemei de alegere pusă acolo; cea de-a doua implică cele două principii ale dreptăţii asupra cărora se argumentează că se va conveni. "Se poate accepta prima parte a teoriei (sau vreo variantă a sa), dar nu şi cealaltă - şi invers" (15). Chiar şi fără

a adopta principiile dreptăţii despre care Rawls crede că vor fi efectiv alese, e posibil să identificăm două feluri de obiecţii ce pot apărea în cursul trecerii de la prima la a doua parte a teoriei.

Un prim grup de obiecţii pune sub semnul întrebării ideea că în poziţia originară se obţine o detaşare veritabilă de vrerile şi dorinţele existente. E de aşteptat ca acest tip de obiecţie să vizeze descrierea bunurilor primare sau un alt aspect al teoriei restrânse a bunurilor şi să cuprindă un argument în sensul că aceasta exprimă unele preferinţe în favoarea unei anumite concepţii asupra bunurilor şi în defavoarea altora. În această perspectivă se poate contesta susţinerea lui Rawls că lista de bunuri într-adevăr primare este în mod egal sau aproape în mod egal valoroasă pentru toate modurile de viaţă; se poate pune sub semnul întrebării susţinerea că teoria restrânsă a bunurilor este într-adevăr restrânsă, considerându-se că ea subminează echitatea situaţiei iniţiale, că introduce presupuneri care nu sunt împărtăşite în mod universal, că e prea profund legată de preferinţele care se întâmplă să fie cuprinse în, să spunem, planurile de viaţă ale burgheziei liberale vestice, şi că principiile care rezultă sunt de fapt produsul unor valori dominante.

Pe de altă parte, potrivit unui al doilea grup de obiecţii se poate argumenta că poziţia originară se detaşază prea mult de împrejurările vieţii omeneşti, că situaţia iniţială pe care o descrie este prea abstractă pentru a putea oferi principiile pe care susţine Rawls că le oferă realmente, sau pentru a putea oferi vreun fel oarecare de principii. Este foarte probabil ca o astfel de obiecţie să vizeze vălul ignoranţei, pe temeiul că acesta exclude informaţii relevante din punct de vedere moral, necesare pentru a produce anumite rezultate cu sens. S-ar putea argumenta că noţiunea de persoană implicată în poziţia originară este prea formală şi abstractă, prea detaşată de contingenţă pentru a da seamă de motivaţiile cerute. Dacă prima obiecţie deplânge faptul că teoria restrânsă a bunurilor este prea consistentă pentru a fi echitabilă, cea de-a doua susţine că vălul ignoranţei este prea opac pentru a oferi o soluţie determinată.

Nu voi dezvolta aici nici una din aceste obiecţii. Dată fiind preocuparea noastră pentru proiectul deontologic ca întreg, interesul pentru poziţia originară este unul mai general. Într-o formulare mai simplă, este vorba despre următoarele: dacă poziţia originară este răspunsul dat de Rawls lui Kant, este oare acesta un răspuns satisfăcător? Reuşeşte el în încercarea de a reformula susţinerile morale şi politice kantiene "în limitele unei teorii empirice"? Poate asigura el un fundament al liberalismului deontologic, evitând în acelaşi timp

"ambianţa" discutabilă din punct de vedere metafizic a teoriei lui Kant? Mai precis, poate poziţia originară să dea seamă de şi să sprijine teza întâietăţii dreptăţii, în sensul tare pe care încearcă Rawls să îl promoveze?

Într-o interpretare a poziţiei originare - o interpretare în mod evident empiristă, pe care Rawls însuşi o priveşte în chip favorabil - poziţia originară nu poate sprijini susţinerea deontologică. Pentru a vedea de ce lucrurile stau astfel, trebuie să examinăm mai de aproape condiţiile sale, în parte în scopul de a înţelege tipul de susţinere încorporat în aceste condiţii. Nu ne vom ocupa, deci, de problema dacă teoria restrânsă a bunurilor este prea completă sau prea restrânsă pentru a putea genera principiile dreptăţii pe care Rawls spune că le generează efectiv, ci mai degrabă de problema a ceea ce **face** ca teoria bunurilor să fie prea consistentă sau prea superficială, şi de felul în care această descriere se potriveşte cu descrierea a ceea ce **face** ca dreptatea să aibă întâietate. Dar poate că mai bine am continua cu examinarea condiţiilor care caracterizează situaţia originară, aşa cum le descrie Rawls. În acest scop, trebuie să trecem la problema circumstanţelor dreptăţii.

## CIRCUMSTANŢELE DREPTĂŢII. OBIECŢII EMPIRISTE

Circumstanţele dreptăţii sunt acele condiţii care aduc în discuţie virtutea dreptăţii. Ele sunt condiţiile care predomină în societăţile umane şi care fac cooperarea umană atât posibilă, cât şi necesară. Societatea este privită ca o asociaţie cooperativă având ca scop avantajul reciproc - ceea ce înseamnă că ea este în mod tipic marcată atât de un conflict, cât şi de o identitate de interese: o identitate de interese în sensul că toată lumea acceptă că va avea un câştig de pe urma cooperării reciproce, iar un conflict în sensul că, date fiind interesele şi scopurile lor divergente, oamenii diferă în privinţa distribuirii rezultatelor cooperării lor. Principiile sunt necesare pentru aspecifica acordurile prin care aceste cerinţe sunt triate, iar rolul dreptăţii este de a le oferi. Circumstanţele dreptăţii sunt acele condiţii de fond care fac ca astfel de acorduri elective să fie necesare.

Urmându-l pe Hume, Rawls observă că aceste circumstanţe sunt de două feluri - obiective şi subiective. Circumstanţele obiective ale dreptăţii includ fapte precum unui deficit rezonabil de resurse, în timp ce circumstanţele subiective se referă la subiecţii cooperării, în special la faptul că ei se caracterizează prin interese şi scopuri diferite. Aceasta înseamnă că fiecare persoană are un plan de viaţă sau o concepţie despre

ceea ce este bun distincte, pe care le consideră demne de a fi promovate. Rawls subliniază acest aspect, presupunând că, cel puţin aşa cum sunt concepute în poziţia originară, părţile sunt în mod reciproc dezinteresate - că sunt preocupate de promovarea propriei lor concepţii despre ceea ce este bun, dar nu şi a altora - şi că, în promovarea scopurilor lor, ele nu sunt legate unele de altele prin legături morale anterioare. Deci circumstanţele dreptăţii sunt, în rezumat, următoarele:

> Se poate spune, pe scurt, că circumstanţele dreptăţii apar de fiecare dată când persoane reciproc dezinteresate avansează pretenţii conflictuale cu privire la distribuirea avantajelor sociale, în condiţiile unui deficit rezonabil de resurse. Câtă vreme aceste circumstanţe nu există, virtutea dreptăţii nu se poate manifesta, la fel cum, atâta vreme cât viaţa sau diferitele părţi ale corpului nu sunt ameninţate în vreun fel, nu poţi să dai dovadă de curaj fizic (128).

Circumstanţele dreptăţii sunt circumstanţele care dau naştere virtuţii dreptăţii. În absenţa lor, virtutea dreptăţii nu ar avea nici un rost; chiar dacă ar fi posibilă, ea nu ar mai fi necesară. "Dar o societate umană este caracterizată de circumstanţele dreptăţii" [sublinierea îmi aparţine] (129-30). Ca urmare, virtutea dreptăţii este necesară.

Condiţiile care oferă prilejul pentru manifestarea virtuţii dreptăţii sunt empirice. Rawls se exprimă limpede şi explicit în această privinţă: "Filosofia morală trebuie să se simtă liberă să folosească după cum doreşte presupuneri contingente şi fapte generale". Ea nu poate proceda în nici un alt fel. Ceea ce contează este ca premisele să fie "adevărate şi suficient de generale" (51, 158).

> Principiile fundamentale ale dreptăţii depind, pe drept cuvânt, de faptele naturale referitoare la oameni ca membri ai societăţii. Această dependenţă este făcută explicitată prin felul în care e formulată poziţia originară: părţile decid în lumina cunoaşterii generale. Mai mult decât atât, diferitele elemente ale poziţiei originare presupun multe lucruri privitoare la circumstanţele vieţii umane [...] Dacă aceste presupuneri sunt adevărate şi convenabil de generale, atunci totul este în ordine; căci, fără aceste elemente, întregul proiect ar fi gol şi lipsită de valoare (159, 160).

Dar o înţelegere empiristă a poziţiei originare pare să fie în profund dezacord cu susţinerile deontologice. Căci, dacă virtutea dreptăţii depinde de anumite pre-condiţii empirice, nu mai e limpede cum i se poate afirma în mod necondiţionat prioritatea. Rawls spune că a împrumutat această abordare a circumstanţelor dreptăţii de la Hume (126-8). Dar, într-un sens deontologic, aceste circumstanţe, aşa cum le înţelege Hume, nu pot sprijini prioritatea a ceea ce este corect din punct de vedere moral. Căci ele sunt, totuşi, condiţii empirice. Pentru a stabili întâietatea dreptăţii în sensul categoric cerut de susţinerea sa, Rawls ar trebui să arate nu numai că circumstanţele dreptăţii predomină în toate

societăţile, ci şi că ele predomină într-o asemenea măsură, încât virtutea dreptăţii este întotdeauna mai deplin sau mai mult angajată decât orice altă virtute. Altminteri, el ar putea doar să ajungă la concluzia că dreptatea este cea dintâi virtute a anumitor feluri de societăţi - şi anume a acelora în care condiţiile sunt astfel încât cea mai presantă prioritate socială este rezolvarea susţinerilor conflictuale ale părţilor în mod reciproc dezinteresate.

Cu siguranţă că un sociolog ar putea argumenta, de exemplu, că - dat fiind deficitul din ce în ce mai mare de energie şi alte resurse de bază cu care se confruntă societăţile industriale avansate, precum şi prăbuşirea consensului şi pierderea scopurilor comune (respectiv circumstanţele obiective şi cele subiective) - circumstanţele dreptăţii au ajuns să predomine astăzi cu o asemenea intensitate încât dreptatea a devenit, pentru aceste societăţi, cea dintâi virtute. Dar dacă Rawls socoteşte că întâietatea dreptăţii depinde de o generalizare ca aceasta, el ar trebui cel puţin să furnizeze şi sprijinul sociologic relevant. Doar afirmaţia că "o societate umană este caracterizată prin circumstanţele dreptăţii" nu ar fi suficientă [sublinierea îmi aparţine] (129-130).

Ideea că întâietatea dreptăţii ar putea fi întemeiată empiric devine şi mai implauzibilă atunci când vedem cât de improbabilă ar fi generalizarea necesară, cel puţin atunci când este aplicată în sfera instituţiilor sociale. Căci, în timp ce ne putem imagina destul de uşor că anumite asocieri mai largi, precum statul-naţiune modern, ar putea îndeplini cerinţele sale în multe cazuri, ne putem imagina la fel de bine o serie de asocieri mai mici sau mai solidare, în care valorile şi scopurile participanţilor coincid suficient de mult încât circumstanţele dreptăţii să predomine într-un grad relativ redus. După cum observă Hume însuşi, nu e nevoie să recurgem la viziuni utopice sau la ficţiunile poeţilor pentru a imagina asemenea condiţii, ci "putem descoperi acelaşi adevăr cu ajutorul observaţiei şi al experienţei comune" (1739; 495).

> Dată fiind alcătuirea de fapt a sufletului omenesc, va fi probabil dificil să găsim exemple desăvârşite de sentimente atât de largi; totuşi, putem încă observa că familia se apropie cel mai mult de aceasta; şi, cu cât este mai puternică bunăvoinţa reciprocă dintre indivizi, cu atât mai mult ei se apropie unul de altul; aceasta până când, într-o mare măsură, toate diferenţele de proprietate dintre ei vor dispărea şi se vor contopi. Se presupune prin lege că, între persoanele căsătorite, baza prieteniei este suficient de puternică pentru a aboli toate diferenţele în ceea ce priveşte posesiunea; iar ea are deseori şi în realitate forţa care i se atribuie (1777: 17-18).

Deşi instituţia familiei poate că reprezintă un caz extrem în această privinţă, ne putem imagina cu uşurinţă o serie de cazuri intermediare de

instituţii sociale, un continuum de asocieri umane caracterizate, în grade diferite, de circumstanţele dreptăţii. Acestea ar include, în puncte variate de-a lungul spectrului, triburi, vecinătăţi, metropole, oraşe, universităţi, uniuni comerciale, mişcări de eliberare naţională şi diverse naţionalisme, precum şi o mare varietate de comunităţi etnice, religioase, culturale şi lingvistice cu identităţi mai mult sau mai puţin clar definite şi cu scopuri mai mult sau mai puţin comune - adică înseşi acele atribute a căror prezenţă semnifică absenţa relativă a circumstanţelor dreptăţii. Deşi circumstanţele dreptăţii ar putea să existe foarte bine în toate aceste cazuri, nu e probabil că ele vor predomina, cel puţin nu în asemenea măsură încât dreptatea să fie angrenată în toate cazurile în mai mare măsură decât orice altă virtute. Conform interpretării empiriste a poziţiei originare, dreptatea poate avea întâietate doar în acele societăţi atât de copleşite de discordii încât punerea în acord a cerinţelor şi intereselor aflate în conflict să devină consideraţia morală şi politică fundamentală; dreptatea nu este în mod absolut cea dintâi virtute a instituţiilor sociale, precum este adevărul pentru sistemele de gândire, ci doar în mod condiţionat, precum este curajul fizic într-o zonă de război.

Dar această formulare sugerează încă un sens în care întâietatea dreptăţii este subminată de abordarea empiristă a circumstanţelor dreptăţii. El priveşte sensurile în care dreptatea apare ca o virtute-remediu, al cărei avantaj moral constă în aceea că vindecă în condiţii vitrege. Dar dacă virtutea dreptăţii este măsurată prin condiţiile insuficient de ferme din punct de vedere moral pe care le presupune, atunci **absenţa** acestor condiţii - oricum ar fi concepută acea stare de lucruri - trebuie să încorporeze o virtute rivală, cu o prioritate cel puţin comensurabilă cu a dreptăţii, care va funcţiona acolo unde nu funcţionează dreptatea. Curajul fizic este o virtute numai atunci când eşti pus în faţa unei situaţii primejdioase; dar pacea şi liniştea în care curajul nu are ocazia să se manifeste trebuie să fie, desigur, virtuţi cu un statut cel puţin echivalent. Astfel stau lucrurile şi în privinţa dreptăţii. Aşa cum confirmă şi Hume, caracterul de remediu al dreptăţii atrage după sine o altă colecţie de virtuţi, de un ordin cel puţin comparabil:

> Dreptatea are ca sursă convenţiile umane [...] iar intenţia acestora este de a constitui un remediu al unor dificultăţi, care apar atunci când anumite însuşiri ale minţii umane se potrivesc cu starea în care se găsesc obiectele externe. Însuşirile minţii sunt egoismul şi generozitatea limitată; iar starea obiectelor externe constă în aceea că ele se modifică foarte uşor, precum şi în aceea că, în comparaţie cu vrerile şi dorinţele oamenilor, ele sunt limitate [...] Măriţi într-o măsură suficientă bunăvoinţa oamenilor sau darurile naturii şi veţi face ca dreptatea să nu mai aibă nici un rost, iar locul ei să fie luat de virtuţi mult

mai nobile şi de o stare cu mult mai binecuvântată (1739: 494-5).

A invoca circumstanţele dreptăţii înseamnă în acelaşi timp a admite, cel puţin implicit, circumstanţele bunăvoinţei sau fraternităţii, sau ale afecţiunilor extinse, oricum le-am caracteriza; asemenea circumstanţe sunt cele care predomină în măsura în care nu predomină circumstanţele dreptăţii, iar virtutea pe care o definesc trebuie să aibă un statut cel puţin corelativ.

O consecinţă a aspectului de remediu al dreptăţii este că nu putem spune dinainte dacă, în vreo instanţă anume, o augmentare a dreptăţii este asociată cu o îmbunătăţire morală generală. Aceasta din cauză că ceea ce câştigăm în privinţa dreptăţii poate apărea în două feluri: poate apărea acolo unde înainte era nedreptate, sau poate apărea acolo unde înainte nu era nici dreptate, nici nedreptate, ci bunăvoinţă sau fraternitate într-o măsură suficientă, care făcuseră astfel încât virtutea dreptăţii să nu fie larg implicată. Dacă celelalte lucruri rămân egale, îmbunătăţirea morală generală este limpede acolo unde dreptatea înlocuieşte nedreptatea. Pe de cealaltă parte, acolo unde o augmentare a dreptăţii reflectă transformări în calitatea motivaţiilor şi dispoziţiilor preexistente, se prea poate ca echilibrul moral general să se diminueze.

Atunci când fraternitatea dispare, se poate face mai multă dreptate; dar, pentru a reface status-quo-ul moral, e necesar mai mult decât atât. În plus, nu există nici o garanţie că dreptatea şi virtuţile sale rivale sunt perfect comensurabile. Prăbuşirea unor anumite ataşamente personale şi civice poate reprezenta o pierdere morală pe care nici măcar o cantitate foarte mare de dreptate nu o poate răscumpăra. În consecinţă, e de înţeles oare de la sine că o ruptură în ţesătura înţelegerilor şi făgăduielilor implicite este pe deplin reparată din punct de vedere moral, dacă fiecare "face ceea ce trebuie"?

De exemplu, să ne gândim la o situaţie familială mai mult sau mai puţin ideală, în care relaţiile sunt guvernate în mare parte de afecţiune spontană şi unde, prin urmare, circumstanţele dreptăţii predomină într-un grad relativ mic. Drepturile individuale şi procedurile de decizie echitabilă sunt rareori invocate, nu pentru că nedreptatea este în exces, ci pentru că apelul la ele este de la bun început înlocuit de un spirit de generozitate care mă face să fiu rareori înclinat să-mi pretind partea cuvenită. Această generozitate nu implică nici că, din bunătate, primesc o parte care este egală sau mai mare decât partea pe care sunt îndeptăţit s-o primesc, conform principiilor echitabile ale dreptăţii. Pot primi şi mai puţin. Ideea nu este că primesc ceea ce aş primi oricum, doar că într-un mod mai spontan, ci că, pur şi simplu, chestiunile privitoare la ceea ce primesc şi la ceea ce mi se cuvine nu apar în contextul general al

acestui fel de viaţă.

Să ne imaginăm în continuare că, într-o zi, familia aceasta armonioasă ajunge să se destrame din cauza disensiunilor. Interesele devin divergente, iar circumstanţele dreptăţii devin mai acute. Afecţiunea şi spontaneitatea din momentele de dinainte lasă loc cererilor de echitate şi de respectare a drepturilor. Să ne mai imaginăm şi că vechea generozitate este înlocuită de echilibrul judicios al unei corectitudini absolute şi că noile necesităţi morale sunt îndeplinite în întregime conform dreptăţii, astfel încât nu predomină nici un fel de nedreptate. Părinţii şi copiii se află în echilibru reflectiv, respectă din datorie - deşi fără prea multă bunăvoinţă - cele două principii ale dreptăţii şi chiar reuşesc să ajungă la stabilitate şi înţelegere, astfel încât înăuntrul casei lor binele dreptăţii este realizat. Ce putem spune în legătură cu aceasta? Suntem oare dispuşi să afirmăm că dreptatea, oricât de deplin s-ar manifesta, reface vechea situaţia în întregul ei caracter moral şi că singura diferenţă este una psihologică? Să ne gândim din nou la analogia cu virtutea curajului fizic. Să ne imaginăm o societate cândva liniştită, dar în care exista prea puţin curaj (nu din cauza laşităţii, ci din cauza liniştii) şi care acum a devenit violentă şi nesigură, dar în care însuşirea curajului se manifestă din plin, în mod vizibil. Este oare evident că am prefera din punct de vedere moral cea de-a doua societate?

Cu siguranţă că incomensurabilităţile, dacă există, ar putea împinge la fel de bine în direcţia opusă. Se poate întâmpla ca, în ciuda durităţii circumstanţelor curajului, să existe o anumită nobilitate care va înflori în noul fel de viaţă, inaccesibil spiritului uman în condiţii mai ocrotitoare, şi ca acest fapt să nu fie compensat nici măcar de cea mai strălucitoare pace. Dacă, de asemenea, dispariţia **Gemeinschaft**-ului familial sau comun nu reflectă un început de sărăcie materială, ci înflorirea diversităţii sau despărţirea copiilor de modul de viaţă patriarhal din casa tatălui lor, atunci vom putea fi înclinaţi să privim într-o lumină mai favorabilă apariţia dreptăţii. Ideea generală rămâne însă în picioare: o augmentare a dreptăţii poate în cel puţin două feluri să nu fie concomitentă cu o îmbunătăţire la modul general a moralităţii - fie prin aceea că nu ţine pasul cu augmentarea circumstanţelor dreptăţii, fie prin aceea că, oricât de deplin s-ar manifesta, nu poate compensa pierderea anumitor "virtuţi mult mai nobile şi a unei stări cu mult mai binecuvântate".

O augmentare a dreptăţii nu implică deci în mod necesar o îmbunătăţire necondiţionată a moralităţii; în acelaşi timp se poate arăta că, în anumite cazuri, dreptatea nu este o virtute, ci un viciu. Aceasta se

poate vedea de îndată ce luăm în considerare ceea ce putem numi dimensiunea reflexivă a circumstanţelor dreptăţii. Dimensiunea reflexivă se referă la faptul că ceea ce ştiu părţile despre condiţia lor este o componentă a însăşi condiţiei lor. Rawls recunoaşte această trăsătură atunci când scrie: "Voi presupune, desigur, că persoanele aflate în poziţia originară ştiu că aceste circumstanţe ale dreptăţii sunt îndeplinite" (128).

Circumstanţele dreptăţii - şi, mai precis, aspectul subiectiv al acestor circumstanţe - constau în parte în motivaţiile participanţilor şi în felul în care ei îşi percep motivaţiile. Dacă părţile ajung ca, într-o zi, să privească în mod diferit circumstanţele în care se găsesc, dacă ajung să creadă că circumstanţele dreptăţii (sau ale bunăvoinţei) sunt îndeplinite într-o măsură mai mare sau mai mică decât înainte, chiar această transformare va conduce la o schimbare a acestor circumstanţe. După cum arată Rawls atunci când discută problema dacă dreptatea este un bun, a acţiona din simţul dreptăţii poate fi contagios; această acţiune întăreşte presupunerile pe care ea însăşi le are şi devine mai stabilă prin încurajarea şi afirmarea unor motivaţii asemănătoare în alţii.

Dar care sunt efectele acestei "contagiuni", atunci când ea apare într-o situaţie unde (sau atât timp cât) circumstanţele dreptăţii nu sunt împlinite? Atunci când acţionez din simţul dreptăţii în circumstanţe inadecvate - să spunem în circumstanţe în care virtuţile bunăvoinţei şi fraternităţii, mai degrabă decât dreptatea, sunt angrenate în mod relevant - acţiunea mea nu numai că poate fi superfluă, dar poate contribui la o reorientare a înţelesurilor şi motivaţiilor predominante, transformând prin aceasta într-o anumită măsură chiar circumstanţele dreptăţii. Iar aceasta poate fi adevărat chiar şi atunci când "acţiunea" pe care o fac din dreptate este aceeaşi acţiune pe care aş fi făcut-o din bunăvoinţă sau fraternitate, doar că într-un spirit diferit. Conform abordării rawlsiene a stabilităţii, acţiunea mea şi simţul dreptăţii care o determină au în mod automat efectul de a produce condiţiile în care ele **ar fi fost** adecvate. Dar dacă acţiunea care vizează dreptatea este inadecvată, circumstanţele dreptăţii devin mai presante, fără a stârni însă în mod necesar o creştere, într-o măsură similară, a incidenţei dreptăţii.

Parada gratuită de curaj fizic în condiţii de linişte socială se poate dovedi primejdioasă pentru însăşi liniştea pe care nu reuşesc să o aprecieze şi pe care e foarte posibil să nu o poată înlocui cu succes. Tot aşa e şi cu dreptatea. Dacă un vechi prieten apropiat, bazându-se pe un simţ al dreptăţii prost plasat, insistă în mod repetat să calculeze şi să plătească partea sa exactă din fiecare cheltuială comună sau refuză să

accepte orice serviciu sau dovadă de ospitalitate fără a protesta îndelung şi a se considera foarte jenat, nu numai că mă voi simţi obligat să fiu la fel de scrupulos în ce-l priveşte, dar voi începe să mă întreb, la un moment dat, dacă nu cumva am înţeles greşit relaţia noastră. În acest caz, circumstanţele bunăvoinţei se vor fi micşorat, pe când circumstanţele dreptăţii vor fi crescut. Aceasta este consecinţa dimensiunii reflexive a (aspectului subiectiv al) circumstanţelor dreptăţii. Dar, precum am văzut deja, nu există nici o garanţie că noul simţ al dreptăţii poate înlocui pe deplin vechea spontaneitate, chiar şi atunci când nu apare nici o nedreptate. Din moment ce exercitarea dreptăţii în condiţii inadecvate va da naştere unui declin general al caracterului moral al asocierii, în acele cazuri dreptatea nu este o virtute, ci un viciu. [...]

## EUL ŞI CELĂLALT: PRIORITATEA PLURALITĂŢII

Având aceste premise ca fundal şi ţinând cont de remarcile anterioare în problema eului, putem trece la reconstruirea raţionamentului lui Rawls despre natura subiectului moral. Pentru Rawls, cea dintâi trăsătură a oricărei fiinţe capabile de dreptate este pluralitatea acesteia. Dreptatea nu s-ar putea aplica într-o lume în care ar exista doar un singur subiect. Ea îşi are locul numai într-o societate de fiinţe care, într-un sens, pot fi diferenţiate între ele. "Principiile dreptăţii tratează despre revendicările conflictuale în privinţa avantajelor câştigate prin cooperarea socială; ele se aplică relaţiilor dintre câteva persoane sau grupuri. Cuvântul «contract» sugerează această pluralitate" (16). Căci pentru a exista dreptate, trebuie să existe posibilitatea ca diversele revendicări să se afle în conflict şi, pentru a putea exista revendicări aflate în conflict, trebuie să existe mai mult decât o singură persoană care să ridice acele pretenţii. În acest fel, pluralitatea persoanelor poate fi privită ca o presupoziţie necesară a posibilităţii dreptăţii.

Rawls accentuează pluralitatea esenţială a subiectului uman atunci când critică utilitarismul pentru faptul de a fi extins principiile alegerii raţionale făcute de un individ la societatea ca întreg. Aceasta este o concluzie eronată, argumentează el, deoarece combină diferite reţele ale dreptăţii într-o singură reţea de dorinţe şi deci nu reuşeşte să ia în serios distincţia dintre persoane. Conform utilitarismului, "**multe persoane** sunt contopite într-una singură" şi "**indivizi separaţi** sunt priviţi ca fiind tot atâtea linii diferite". Dar utilitarismul este greşit, căci "nu există

nici un motiv să presupunem că principiile care ar trebui să reglementeze asocierea oamenilor sunt doar o extindere a principiului alegerilor făcute de către un singur om. Dimpotrivă: dacă presupunem că principiul regulativ corect al oricărui lucru depinde de **natura acelui lucru** şi că **pluralitatea persoanelor distincte cu reţele de scopuri separate este o trăsătură esenţială a societăţilor umane**, nu ar trebui să ne aşteptăm ca principiile alegerii sociale să fie utilitariste" [sublinierea îmi aparţine] (28-9).

A lua în serios "pluralitatea şi deosebirea dintre indivizi" înseamnă mai mult decât a apăra libertatea şi independenţa de gândire şi decât a susţine, precum utilitariştii, că binele societăţii constă în avantajele de care se bucură indivizii; aceasta înseamnă a înţelege că pluralitatea persoanelor este o trăsătură esenţială a oricărei abordări a subiectului moral, un postulat al antropologiei filosofice. În această lumină, "utilitarismul nu este individualist, cel puţin atunci când se ajunge la el printr-un proces de reflecţie mai natural"; căci, combinând toate reţelele de dorinţe într-una singură, el contrazice acest postulat esenţial (29).

Dar, pentru ca subiecţii să fie mai mulţi, trebuie să existe ceva care să îi diferenţieze, un mod de a-i distinge unul de celălalt, un principiu de individuaţie. Pentru Rawls, caracteristicile care ne individualizează sunt date empiric, prin concatenarea în modalităţi diferite a vrerilor şi dorinţelor, a ţelurilor şi atributelor, a obiectivelor şi scopurilor care se întâmplă să exprime ceea ce au specific diferitele fiinţe umane. Fiecare individ este unic localizat în spaţiu şi timp, este născut într-o anumită familie şi societate; iar ceea ce desparte oamenii, ceea ce face din ei persoanele particulare care sunt constă în trăsăturile contingente ale acestor circumstanţe, precum şi în interesele, valorile şi aspiraţiile cărora le dau naştere.

Înăuntrul oricărui grup de persoane, în special dacă ele se găsesc în circumstanţe similare, e de presupus că acestea îşi vor descoperi anumite caracteristici comune, anumite interese susţinute în comun. Dar, în ciuda unei similarităţi foarte mari a circumstanţelor, nu există două persoane despre care să se poată spune că sunt situate identic, nici două persoane ale căror interese şi ţeluri să fie identice în orice privinţă, pentru că - dacă ar fi astfel - nu ar mai fi limpede cum le-am putea identifica ca persoane distincte. În acest fel, pluralitatea esenţială a persoanelor este asigurată sau, mai bine zis, definită. Pentru Rawls, pluralitatea noastră fundamentală este o presupoziţie necesară a faptului că suntem făpturi capabile de dreptate. În ce constă de fapt individualitatea fiecărei persoane anumite - aceasta este totuşi o chestiune empirică. Trăsătura

fundamentală a subiectului moral este pluralitatea sa şi, date fiind mijloacele prin care se poate realiza individuaţia, mărimea pluralităţii sale corespunde numărului de fiinţe umane individuate în mod empiric din lume. Ceea ce înseamnă a spune că, potrivit perspectivei lui Rawls despre subiectul moral, fiecare fiinţă umană individuală este un subiect moral, iar fiecare subiect moral este o fiinţă umană individuală.

În acest punct, se poate pune în mod rezonabil întrebarea dacă, în concepţia lui Rawls despre persoană, nu numai pluralitatea, ci şi unitatea ar putea fi considerată ca o trăsătură esenţială a subiectului moral şi deci în mod egal ca presupoziţie a punctului de vedere că omul este o fiinţă capabilă de dreptate. Într-adevăr, Rawls descrie circumstanţele dreptăţii ca acele "condiţii normale în care cooperarea umană este atât posibilă, cât şi necesară"; de aici se poate conchide că, acolo unde pluralitatea esenţială a subiectului moral face necesară cooperarea umană, o anumită unitate esenţială a persoanelor face ca aceasta să fie posibilă. Însă aceasta este o înţelegere greşită a logicii concepţiei lui Rawls, fiindcă ar putea să submineze priorităţile de care depinde etica deontologică. Cred că, în mare, răspunsul lui Rawls ar fi următorul.

Chiar dacă e adevărat că principiul unităţii are un loc important în cadrul dreptăţii ca echitate (a se vedea în special abordarea ideii de uniune socială în secţiunea 79), ar fi totuşi o greşeală să-i acordăm o prioritate egală cu cea pe care o are pluralitatea; ele nu sunt în acelaşi fel elemente esenţiale ale naturii noastre. Aceasta din cauză că orice abordare a unităţii subiectivităţii umane trebuie **să presupună** pluralitatea acesteia într-un fel care nu este adevărat în direcţia contrară. Aceasta se poate vedea dacă privim societatea umană ca asociaţie cooperativă de promovare a avantajului reciproc, în mod normal caracterizată atât de conflicte, cât şi de o identitate de interese. Conflictul de interese apare, precum am văzut, din faptul că subiecţii care cooperează au interese şi scopuri diferite, iar **acest** fapt decurge din natura noastră de fiinţe capabile să fie drepte. Totuşi, identitatea de interese exprimă faptul că întâmplător părţile au interese şi nevoi îndeajuns de similare, astfel încât cooperarea dintre ele să fie reciproc avantajoasă. Iar **acest** fapt (că, întâmplător, interesele şi nevoile lor coincid într-un anumit fel) nu decurge din natura subiectivităţii lor, ci din accidentul fericit al circumstanţelor în care se află ele. Capacitatea lor de a coopera în scopul provovării avantajului reciproc presupune o pluralitate antecedentă. Cooperarea este, prin însăşi natura sa, între agenţi - iar pluralitatea lor trebuie deci să preexiste identităţii de interese

obţinute în cadrul asocierii cooperative.

> Ideea esenţială este că noi vrem să dăm seamă de valorile sociale, de binele intrinsec al activităţilor instituţionale, comunitare şi asociative printr-o concepţie despre dreptate a cărei bază teoretică este individualistă. Printre altele şi din motive de claritate nu vrem să ne bazăm pe un concept nedefinit de comunitate sau să presupunem că societatea este un întreg organic cu o viaţă proprie, distinctă de şi superioară celei a tuturor membrilor săi aflaţi în relaţii reciproce. Prin urmare, mai întâi este elaborată concepţia contractualistă cu privire la poziţia originară. Cu ajutorul acestei concepţii, oricât de individualistă ar părea ea, trebuie să explicăm în cele din urmă şi valoarea comunităţii (264-5).

**Faptul că** suntem persoane distincte, caracterizate prin reţele separate de scopuri, este o presupoziţie necesară pentru ca o fiinţă să poată fi dreaptă. În ce constau scopurile noastre în particular, sau dacă se întâmplă ca ele să coincidă sau să aibă puncte comune cu scopurile altora - iată o chestiune empirică ce nu poate fi cunoscută dinainte. Acesta este sensul - aşadar mai degrabă epistemologic decât psihologic - în care pluralitatea subiecţilor are prioritate asupra unităţii lor. Noi suntem mai întâi indivizi distincţi, şi abia apoi (dacă ne permit împrejurările) formăm relaţii şi ne angajăm în asocieri cooperative cu ceilalţi. Chestiunea nu este că persoanele cooperează numai din motive egoiste, ci mai degrabă că noi cunoaştem anterior experienţei pe ce se întemeiază pluralitatea, în timp ce cunoaşterea temeiurilor unităţii sau cooperării nu poate apărea decât în lumina experienţei. În orice caz particular trebuie să vedem dacă există sau nu temeiuri pentru cooperare.

Prioritatea pluralităţii asupra unităţii sau ideea de individuaţie antecedentă a subiectului defineşte termenii relaţiilor care trebuie să existe între eu şi celălalt pentru ca dreptatea să aibă întâietate. Dar, înainte de a încheia reconstrucţia concepţiei lui Rawls despre persoană, trebuie să luăm în consideraţie un subiect paralel, anume relaţia dintre eu şi scopurile sale.

## EUL ŞI SCOPURILE SALE: SUBIECTUL POSESIUNII

Conform eticii deontologice, "eul are prioritate asupra scopurilor pe care le afirmă" (560). Pentru Rawls, a da seamă de această prioritate pune probleme speciale, căci proiectul său nu admite că eul devine prioritar fiindcă locuieşte într-un un tărâm transcendent sau noumenal. În perspectiva lui Rawls, orice abordare a eului şi a scopurilor sale trebuie să ne spună nu un singur lucru, ci două: cum se deosebeşte eul de scopurile sale şi, de asemenea, cum e legat eul de scopurile sale. În

lipsa celui dintâi, am avea doar un subiect radical situat; în lipsa celui de-al doilea, am avea doar un subiect radical "destrupat".

Soluţia lui Rawls, implicită în felul în care construieşte poziţia originară, este de a concepe eul ca subiect al posesiunii; căci, prin posesiune, eul se distanţează de scopurile sale, fără a se detaşa complet de ele. Conceptul eului ca subiect al posesiunii poate fi localizat în supoziţia dezinteresului reciproc. Această supoziţie este, la suprafaţă, asemănătoare unei supoziţii psihologice - căci spune că părţile nu sunt interesate de interesele celorlalţi. Dar, în cadrul poziţiei originare, ea funcţionează de fapt ca o susţinere epistemologică, ca o susţinere despre formele de autocunoaştere de care suntem capabili. Din această cauză, Rawls poate susţine în mod coerent că supoziţia dezinteresului reciproc este "principala condiţie motivaţională a poziţiei originare" (189), şi că, totuşi, "ea nu implică o anumită teorie despre motivaţiile umane" (130).

Acum putem vedea cum se face că lucrurile stau astfel. Supoziţia dezinteresului reciproc nu este o supoziţie despre ce îi motivează pe oameni, ci despre natura subiecţilor care au motivaţii în general. Ea vizează natura eului (adică felul în care acesta este constituit, felul cum este plasat faţă de situaţia sa în general), şi nu natura dorinţelor şi ţelurilor acestuia. Ea vizează **subiectul** intereselor şi scopurilor, nu **conţinutul** acestor interese şi scopuri, oricare ar fi ele. La fel cum Kant argumentează că întreaga experienţă trebuie să fie experienţa unui subiect, supoziţia lui Rawls despre dezinteresul reciproc e aceea că toate interesele trebuie să fie interesele unui subiect.

> Deşi nu se presupune că interesele promovate de către aceste planuri[b] nu sunt interese **în cadrul eului**, ele sunt interesele **unui eu** care îşi consideră concepţia despre bine ca demnă de recunoaştere [sublinierea îmi aparţine] (127).
>
> Nu fac nici un fel de presupuneri restrictive despre concepţiile despre bine ale părţilor, cu excepţia faptului că ele sunt planuri raţionale pe termen lung. Chiar dacă aceste planuri determină ţelurile şi interesele **unui eu**, nu se presupune că aceste ţeluri şi interese sunt egoiste. Răspunsul la întrebarea dacă aşa stau într-adevăr lucrurile depinde de tipurile de scopuri pe care le urmăreşte o persoană. Dacă bogăţia, poziţia socială şi influenţa, precum şi distincţiile care însoţesc prestigiul social sunt scopurile ultime ale unei persoane, atunci concepţia sa asupra bunurilor este în mod sigur egoistă. Interesele sale dominante sunt **în el însuşi**, nu numai, **aşa cum ar trebui să fie întotdeauna**, interesele **unui eu** [sublinierea îmi aparţine] (129).

Supoziţia dezinteresului reciproc reprezintă cheia concepţiei lui Rawls despre subiect, descrierea felului în care trebuie să fim pentru a fi subiecţi pentru care dreptatea are întâietate. Dar această descriere nu

[b] E vorba de ceea ce Rawls numeşte "planuri de viaţă" - n. ed.

constă doar în conceptul eului ca subiect al posesiunii. Precum sugerează abordarea dată pluralităţii, pentru ca dreptatea să aibă întâietate nu e suficient orice subiect al posesiunii, ci numai un subiect individuat în mod antecedent, un eu ale cărui limite sunt fixate anterior experienţei. Ca să fiu un eu deontologic, trebuie să fiu un subiect a cărui identitate este dată independent de scopurile pe care le am, adică independent de interesele şi scopurile mele şi de relaţiile mele cu alţii. Alături de ideea de posesiune, acest concept de individuaţie face ca teoria rawlsiană a persoanei să fie completă. Putem aprecia consecinţele lui dacă punem în opoziţie două aspecte ale posesiunii - două moduri diferite în care interesele pot fi "ale unui eu"- şi încercăm să vedem de ce conceptul individuaţiei antecedente angrenează eul deontologic numai într-unul dintre ele.

În măsura în care posed ceva, sunt în acelaşi timp în relaţie cu acel lucru, dar şi distanţat faţă de el. A spune că posed o anumită trăsătură sau dorinţă sau ambiţie înseamnă a spune că sunt într-un anumit fel în relaţie cu ea - că este **a mea** mai degrabă decât **a ta** - şi, de asemenea, că mă distanţez de ea într-un anumit mod: este **a mea** mai degrabă decât **face parte din mine**. Ultima afirmaţie înseamnă că, dacă pierd un lucru pe care îl posed, eu rămân acelaşi "eu" care l-a avut. Acesta este sensul - paradoxal la început, dar inevitabil când reflectăm - în care ideea de posesiune distanţează. Acest aspect al distanţării este esenţial pentru continuitatea eului. El face ca eul să-şi păstreze o anumită demnitate şi integritate, fără a fi nevoit să se transforme ori de câte ori se iveşte cel mai neînsemnat eveniment. Păstrarea acestei distanţe, precum şi a integrităţii pe care o implică, necesită în mod tipic un anumit tip de autocunoaştere. Pentru a păstra distincţia dintre ceea ce sunt **eu** şi ceea ce este (doar) **al meu** trebuie să ştiu sau să fiu în stare să discern, atunci când e nevoie, care sunt lucrurile privitoare la cine sunt eu. Astfel, Odiseu a fost în stare să supravieţuiască primejdioasei sale călătorii spre casă adoptând diferite deghizări, iar capacitatea sa de a face astfel presupune că el înţelegea cine este. Din moment ce această autocunoaştere a precedat experienţele pe care le-a avut, Odiseu a fost în stare să se întoarcă acasă aceeaşi persoană care plecase, cea pe care o cunoştea Penelopa, netransfigurat de călătoria sa - spre deosebire de Agamemnon, care s-a întors acasă un străin şi a cunoscut o soartă diferită[2].

O consecinţă a aspectului dual al posesiunii este faptul că există două moduri diferite în care ea poate fi pierdută sau se poate diminua. Pierd treptat posesiunea unui lucru pe care îl am nu numai întrucât

acesta este distanţat de persoana mea, ci şi pentru că distanţa dintre eul meu şi acel lucru se îngustează şi tinde să dispară. Nu mai posed o dorinţă sau o ambiţie atunci când aplecarea mea faţă de ea se pierde, atunci când legătura mea cu ea se atenuează - dar şi atunci când ataşamentul meu faţă de ea creşte dincolo de un anumit punct şi, treptat, ea ajunge să nu mai poate fi separată de mine. Pe măsură ce dorinţa sau ambiţia devine din ce în ce mai mult o componentă definitorie a identităţii mele, ea devine din ce în ce mai mult **eu** şi din ce în ce mai puţin **a mea**. În anumite cazuri am putea spune: cu cât eu o posed mai puţin, cu atât mai mult sunt posedat **de către** ea. Să ne imaginăm că o dorinţă, susţinută cu ezitări la început, ajunge treptat în centrul ţelurilor mele generale, până când devine o consideraţie de o importanţă copleşitoare în tot ceea ce gândesc şi fac. Pe măsură ce, dintr-o dorinţă, devine o obsesie, eu o posed mai puţin, iar ea mă posedă mai mult - până când, într-un sfârşit, nu mai poate fi deosebită de identitatea mea.

Un exemplu de alt tip este următorul: în măsura în care Declaraţia Americană de Independenţă nu greşeşte în susţinerea că omul este înzestrat de către Creatorul său cu anumite drepturi inalienabile, printre care se află viaţa, libertatea şi aspiraţia spre fericire, această formulare celebră nu descrie ceea ce noi **avem** ca oameni liberi, ci mai degrabă ceea ce **suntem**. Înzestrarea de care e vorba aici reprezintă în mică măsură o posesiune; ea este mai degrabă o **natură** de un anumit fel. Pentru cel care renunţă la libertatea sa sau nu face nimic pentru a nu avea o existenţă mizerabilă, aceste înzestrări apar nu în calitate de lucruri pe care le posedă, ci în calitate de constrângeri. În măsura în care drepturile menţionate sunt într-adevăr inalienabile, nimeni nu e mai îndreptăţit să renunţe el însuşi la ele decât e îndreptăţit să le ia altora. Sinuciderea are acelaşi statut ca şi omuciderea, iar a te vinde ca sclav este echivalent din punct de vedere moral cu a face pe altul sclav.

Aşa cum sugerează aceste exemple, posesiunea este strâns legată de capacitatea umană de a acţiona şi de simţul autocontrolului. Din ambele puncte de vedere, deposedarea poate fi înţeleasă ca un tip de pierdere a unor capacităţi. Când dispare posesiunea mea asupra unui obiect, fie pentru că îmi scapă de sub control, fie pentru că îmi apare copleşitor de mare, încât sunt lipsit de puteri în faţa lui, atunci şi capacitatea mea de acţiona în ce-l priveşte se diminuează. Fiecare din cele două cazuri este asociat cu un alt tip de capacitate de acţiune care, la rândul ei, solicită o abordare diferită a relaţiilor eului cu scopurile sale. Am putea considera că cele două dimensiuni ale capacităţii de a acţiona sunt feluri diferite de a compensa deposedarea şi le putem distinge prin felul în care

ajută la repunerea în drepturi a simţului autocontrolului.

Primul tip de deposedare constă în distanţarea scopului de eul căruia îi aparţinea odată. Devine din ce în ce mai puţin limpede în ce sens acesta este mai degrabă scopul meu decât al tău, sau al altcuiva, sau al nimănui. Eul pierde unele capacităţi pentru că este disociat de acele scopuri şi dorinţe care, ţesute treptat într-un întreg coerent, oferă un obiectiv fix, formează un plan de viaţă şi deci dau seama de continuitatea dintre eu şi scopurile sale. Dacă se consideră că eul este dat anterior scopurilor sale, dacă limitele sale sunt fixate o dată pentru totdeauna - astfel încât sunt impenetrabile, imposibil de transformat prin experienţă - o asemenea continuitate este întotdeauna şi inerent problematică; singurul fel în care poate fi afirmată este ca eul să treacă dincolo de el însuşi, să ia ca obiect al voinţei sale scopurile pe care le posedă, dar să le trateze - cum, de fapt, ar trebui să facă întotdeauna - ca exterioare lui[3].

Cel de-al doilea tip de deposedare duce într-un alt mod la pierderea unor capacităţi. Aici problema nu este de a depăşi distanţa căreia i-a dat naştere separarea eului de scopurile sale, ci mai degrabă de a recupera şi de a păstra un spaţiu care ameninţă din ce în ce mai mult să dispară. Suprasolicitat de cerinţele şi presiunea pe care le exercită diferitele mele scopuri şi obiective posibile, care toate îmi încalcă nediferenţiat identitatea, ajung incapabil să le triez, incapabil să definesc limitele sau graniţele eului meu, incapabil să spun unde se sfârşeşte identitatea mea şi unde începe lumea atributelor, ţelurilor şi dorinţelor mele. Îmi pierd unele capacităţi în sensul că îmi lipseşte orice reper limpede despre cine sunt eu. Prea multe lucruri sunt esenţiale pentru identitatea mea. Acolo unde scopurile sunt date anterior eului pe care îl constituie, limitele eului sunt deschise, iar identitatea sa se schimbă la infinit şi este, în ultimă instanţă, fluidă. Nefiind în stare să disting ceea ce este al meu de ceea ce sunt eu, mă aflu în primejdia constantă de a mă îneca într-o mare de împrejurări.

Putem trata capacitatea umană de a acţiona ca acea facultate prin care eul îşi atinge scopurile. Aceasta înseamnă a recunoaşte că ea este strâns legată de noţiunea de posesiune - neuitând totodată atât întrebarea despre care dimensiune a posesiunii este în joc, cât şi chestiunea priorităţii relative a eului faţă de scopurile sale. Căci dacă sunt o fiinţă cu scopuri, există cel puţin două moduri în care pot ajunge la ele: unul este de a le alege, iar celălalt - de a le descoperi, de "a le afla". Putem numi primul sens al lui "a atinge" dimensiunea voluntaristă a capacităţii de a acţiona, iar pe cel de-al doilea - dimensiunea sa cognitivă. Fiecare

din cele două tipuri de capacităţi de a acţiona poate fi considerat ca o modaliate de a compensa un tip diferit de deposedare.

Acolo unde eul îşi pierde unele capacităţi pentru că este detaşat de scopurile sale, deposedarea este compensată de către facultatea de a acţiona în sensul voluntarist al acesteia - cel în care eul se raportează la scopurile sale ca un subiect volitiv la obiectele alegerii. Capacitatea de a acţiona care e relevantă aici solicită exercitarea voinţei: căci doar voinţa poate transcende spaţiul dintre subiect şi obiectul său, fără a pretinde însă ca acesta să fie suprimat.

Acolo unde eul îşi pierde unele capacităţi pentru că nu se mai deosebeşte de scopurile sale, deposedarea e compensată de capacitatea de a acţiona în sensul cognitiv al acesteia - cel în care eul se raportează la scopurile sale ca un subiect care cunoaşte la obiectele intelectului. Acolo unde scopurile eului sunt date dinainte, capacitatea de a acţiona care e relevantă nu este cea voluntară, ci cea cognitivă; căci subiectul ajunge să se autocontroleze nu prin faptul că alege ceea ce este deja dat (această posibilitate este neinteligibilă), ci prin autoreflecţie şi prin cercetarea naturii sale constitutive, prin discernerea legilor şi imperativelor sale şi prin recunoaşterea scopurilor sale ca aparţinându-i. În timp ce facultatea voinţei caută să anuleze îndepărtarea eului de scopuri prin refacerea unei anumite continuităţi dintre el şi acestea, reflexivitatea este o facultate care distanţează, iar rezultatul la care conduce este o anumită detaşare. Ea funcţionează cu succes atunci când reface spaţiul îngustat dintre eu şi scopuri. În cazul reflexivităţii, eul se încovoaie asupra lui însuşi, făcând din sine propriul său obiect de cercetare şi reflecţie. Dacă sunt în stare să reflectez asupra obsesiilor mele, să le recunosc şi să fac din ele un obiect al reflecţiei mele, prin aceasta stabilesc un anumit spaţiu între ele şi mine şi deci le diminuez forţa. Ele devin din ce în ce mai mult un atribut şi din ce în ce mai puţin constituente ale identităţii mele şi deci, din obsesii, se transformă în simple dorinţe.

Dacă subiectul este considerat ca anterior scopurilor sale, autocunoaşterea nu este posibilă în acest sens, căci limitele pe care le-ar defini sunt luate ca fiind date dinainte, nereflectiv, de către principiul individuaţiei antecedente. Limitele sinelui sunt fixe, iar înlăuntrul lor totul este transparent. Întrebarea morală relevantă nu este: "Cine sunt eu?" (căci răspunsul la ea este dat dinainte), ci mai degrabă: "Ce scopuri să aleg?"; iar aceasta este o întrebare adresată voinţei.

Dar pentru un eu a cărui identitate se constituie în lumina scopurilor ce se află deja înaintea sa, capacitatea de a acţiona constă mai puţin în

apelul la voinţă decât în căutarea înţelegerii de sine. Întrebarea relevantă nu este ce scopuri să alegem - căci problema mea ia naştere chiar din faptul că răspunsul la această întrebare este deja dat - ci mai degrabă cine sunt eu, cum trebuie să deosebesc, în acest ghem de scopuri posibil, ce sunt eu de ceea ce este al meu. Aici limitele eului nu sunt fixe, ci sunt posibilităţi ale căror contururi nu mai sunt evidente de la sine şi, cel puţin în parte, încă nu s-au constituit. A le face limpezi şi a defini limitele identităţii mele reprezintă unul şi acelaşi lucru. Autocontrolul, care se măsoară în primul caz în termeni de domeniu şi de punct terminus al voinţei subiectului, este determinat, în cel de-al doilea caz, de profunzimea şi claritatea conştiinţei lui de sine.

Înţelegem acum modalitatea în care teoria lui Rawls despre persoană este completată de mulţimea de presupuneri asociate conceptului voluntarist de capacitate de a acţiona şi celui de distanţare a posesiunii: ideea unui subiect al posesiunii, dinainte individuat şi dat anterior scopurilor sale, pare să fie exact concepţia necesară pentru a salva etica deontologică fără a aluneca în transcendent. În acest fel, eul este deosebit de scopurile sale - stă dincolo de ele, la distanţă, având o anumită prioritate - dar este de asemenea în relaţie cu scopurile sale, ca un subiect volitiv faţă de obiectele alegerilor sale.

Conceptul voluntarist de capacitate de a acţiona este deci o componentă cheie a concepţiei lui Rawls şi joacă un rol central în etica deontologică luată ca întreg. "Nu scopurile noastre relevă în primul rând care este natura noastră" (560); cel mai mult contează capacitatea noastră de a ne alege ţelurile, iar aceasta îşi găseşte expresia în principiile dreptăţii. "Prin urmare, o persoană morală este un subiect cu scopuri pe care şi le-a ales, iar preferinţa sa fundamentală se îndreaptă către acele condiţii care îi dau posibilitatea să-şi contureze, pe cât permit împrejurările, un mod de viaţă care exprimă natura sa de fiinţă liberă şi egală" (561). În sfârşit, acesta este motivul pentru care noi nu putem privi dreptatea ca o valoare oarecare printre altele. "Pentru a ne împlini natura, noi nu avem altă alternativă decât de a încerca să păstrăm capacitatea simţului dreptăţii de a ne guverna celelalte scopuri" (574).

## INDIVIDUALISMUL ŞI CERINŢELE COMUNITĂŢII

O dată cu reconstrucţia subiectului deontologic, am ajuns în sfârşit la standardul cu ajutorul căruia să putem evalua premisele descriptive ale poziţiei originare, acea contragreutate la intuiţiile noastre morale care furnizează echilibrului reflectiv rawlsian un test în ambele sensuri. Or,

supoziţia dezinteresului reciproc exprimă această concepţie despre subiect, şi nu o abordare anume a motivaţiilor umane.

Să ne amintim că, în abordarea lui Rawls, "postulatul dezinteresului reciproc în poziţia originară are rolul de a asigura că principiile dreptăţii nu depind de presupuneri puternice" (129) şi că scopul evitării unor presupuneri puternice este de a face posibilă derivarea acelor principii care nu presupun o anumită concepţie despre bine. "Libertatea în adoptarea unei concepţii despre bine este limitată doar de acele principii care sunt deduse dintr-o doctrină care nu impune nici o constrângere anterioară asupra acestor concepţii. La această idee suntem conduşi de supoziţia dezinteresului reciproc în poziţia originară" (254). Supoziţiile puternice sau controversabile ar ameninţa să impună o anumită concepţie despre bine şi deci să introducă de la început o prejudecată în alegerea principiilor.

Însă cât de puternice sau de slabe **sunt** supoziţiile care constituie concepţia rawlsiană despre persoană? Cu ce domeniu de valori şi scopuri sunt ele compatibile? Sunt ele destul de slabe sau de nevinovate încât să poată evita excluderea de la bun început a vreunei concepţii despre bine? Am văzut deja că interpretarea empiristă a poziţiei originare ridică o sumedenie de obiecţii în această privinţă; circumstanţele dreptăţii şi, în special, supoziţia dezinteresului reciproc sunt menite să susţină o tendinţă individualistă şi să excludă sau cel puţin să devalorizeze motivaţii precum bunăvoinţa, altruismul sau sentimentele comunitariene. Cum scria un critic, poziţia originară conţine "o tendinţă individualistă puternică, întărită şi de două supoziţii motivaţionale: cea a dezinteresului reciproc şi cea a absenţei invidiei [...] Poziţia originară pare să presupună nu numai o teorie neutră asupra bunurilor, ci şi o concepţie liberală, individualistă, potrivit căreia cel mai bun lucru pe care şi-l poate dori cineva este să îşi urmărească propriul drum fără a fi împiedicat, atât timp cât nu intră în conflict cu drepturile celorlalţi" (Nagel 1973: 9-10).

Dar, aşa cum pe drept insistă Rawls, teoria sa nu este "doctrina individualistă în sens restrâns" pe care o presupune obiecţia empiristă. "Odată ce sensul supoziţiei dezinteresului reciproc este înţeles, obiecţia pare prost plasată" (584). Cu toată dimensiunea sa individualistă, dreptatea ca echitate nu susţine idealul unei societăţi private (522f), nu presupune motivaţii egoiste (129) şi nici nu se opune valorilor comunitariene. "Deşi dreptatea ca echitate începe prin tratarea persoanelor aflate în poziţia originară ca indivizi [...] acest lucru nu împiedică explicarea sentimentelor morale de ordin superior care

contribuie la unitatea unei comunităţi de persoane" (192).

Rawls a subliniat în special că supoziţia dezinteresului reciproc nu duce la alegerea unor principii care favorizează valorile individualiste, sacrificându-le pe cele comunitariene. Cei care presupun că lucrurile stau astfel nu ţin cont de statutul special al poziţiei originare şi admit în mod greşit că motivaţiile atribuite părţilor ar urma să se aplice la modul general fiinţelor umane reale sau persoanelor dintr-o societate bine ordonată. Dar nu este aşa: motivaţiile atribuite părţilor aflate în poziţia originară nici nu reflectă motivaţii reale, comune în societate, nici nu determină în mod direct care sunt motivaţiile persoanelor dintr-o societate bine ordonată.

Rawls argumentează că, dat fiind domeniul de aplicare limitat al acestor supoziţii, "nu are de unde să apară vreo raţiune ca scopurile oamenilor dintr-o societate bine ordonată să fie neapărat în mod predominant individualiste" (1975: 544). E probabil ca valorile comunitariene, ca şi alte valori pe care indivizii le pot alege pentru a le urma, să existe şi chiar să înflorească într-o societate guvernată de cele două principii ale dreptăţii.

> Nu există nici o raţiune ca o societate bine ordonată să trebuiască să încurajeze în primul rând valorile individualiste, dacă aceasta înseamnă moduri de viaţă care determină indivizii să-şi urmeze propriul drum şi să nu se preocupe de interesele celorlalţi (deşi le respectă drepturile şi libertăţile). În mod normal, ne putem aştepta ca cei mai mulţi oameni să aparţină unei sau mai multor asociaţii şi, în acest sens, să aibă cel puţin unele scopuri comune. Libertăţile fundamentale nu urmăresc să-i facă pe oameni să rămână izolaţi unul de celălalt sau să-i convingă să ducă o viaţă privată, deşi fără îndoială că unii dintre ei aşa vor face - ci de a le asigura dreptul la liberă mişcare între asociaţii şi comunităţi mai mici (1975: 550).

Potrivit concepţiei lui Rawls despre persoană, scopurile mele sunt binevoitoare sau comunitariene atunci când au ca obiect binele celuilalt sau al unui grup de alte persoane, căruia aş putea şi eu să-i aparţin; şi, într-adevăr, concepţia lui nu cuprinde nimic care să excludă scopurile comunitariene astfel înţelese. Toate interesele, valorile şi concepţiile asupra bunurilor sunt deschise eului rawlsian, atât timp cât ele pot fi tratate ca interese ale unui subiect dinainte individuat şi dat anterior scopurilor sale, adică atât timp cât ele descriu mai degrabă obiectele pe care le am în vedere decât subiectul care sunt eu. Numai **limitele** eului sunt fixate dinainte.

Dar de aici se iveşte un sens mai profund în care concepţia lui Rawls este individualistă. Putem localiza acest individualism şi putem identifica acele concepţii asupra bunurilor pe care le exclude dacă ne reamintim că eul rawlsian nu este numai subiect al posesiunii, ci şi un

subiect individuat antecedent, aflat întotdeauna la o anumită distanţă de interesele pe care le are. O consecinţă a acestei distanţe este că eul este aşezat dincolo de domeniul experienţei, că el e făcut invulnerabil, că i se fixează identitatea o dată pentru totdeauna. Nici un angajament pe care îl fac nu mă poate acapara atât de profund, încât să nu mă pot înţelege pe mine fără a-l invoca. Nici o modificare a obiectivelor şi planurilor mele de viaţă nu poate fi atât de destabilizatoare, încât să distrugă contururile identităţii mele. Nici un proiect nu-mi poate fi în aşa măsură esenţial, încât a renunţa la el ar pune sub semnul întrebării însăşi persoana care sunt eu. Dată fiind independenţa mea de valorile pe care le am, pot întotdeauna să stau departe de ele; identitatea mea publică în calitate de persoană morală "nu este afectată de schimbările în timp" ale concepţiei mele[4] asupra bunurilor(Rawls 1980: 544-5).

Dar un eu atât de independent ca acesta exclude orice concepţie asupra bunurilor (sau asupra a ceea nu constituie un bun) care antrenează o posesiune în sens constitutiv. El exclude posibilitatea oricărei înclinaţii (sau obsesii) care ar putea să meargă mai departe de valorile şi sentimentele noastre, pentru a angaja însăşi identitatea noastră. El exclude posibilitatea unei vieţi publice în care, la bine şi la rău, ar putea fi în joc atât identitatea, cât şi interesele participanţilor. Şi mai exclude posibilitatea ca obiectivele şi scopurile comune să inspire înţelegeri de sine mai mult sau mai puţin cuprinzătoare şi deci să definească o comunitate în sens constitutiv, o comunitate care vizează şi subiectul, nu numai obiectele aspiraţiilor împărtăşite. În general, descrierea lui Rawls înlătură posibilitatea existenţei a ceea ce am putea numi forme de înţelegere de sine "intersubiective" sau "intrasubiective", moduri de a concepe subiectul care nu presupun că limitele sale sunt date dinainte. Spre deosebire de concepţia lui Rawls, concepţiile intersubiective şi intrasubiective nu presupun că a vorbi despre eu dintr-un punct de vedere moral înseamnă în mod necesar şi neproblematic a vorbi despre un eu antecedent individuat.

Concepţiile intersubiective permit ca, în anumite împrejurări morale, să fie relevant ca, atunci când abordăm eul, să putem să luăm în considerare mai mult de o singură fiinţă umană individuală, ca de pildă atunci când atribuim o responsabilitate sau o obligaţie unei familii sau comunităţi sau clase sau naţiuni, mai degrabă decât unei fiinţe umane anumite. Putem presupune că Rawls are în minte asemenea concepţii atunci când respinge, "printre altele şi din motive de claritate", ceea ce el numeşte "un concept nedefinit de comunitate" şi ideea că "societatea este un întreg organic" (264); căci acestea se leagă de partea metafizică controversabilă a concepţiei lui Kant, parte pe care Rawls este

nerăbdător să o înlocuiască.

Pe de altă parte, concepţiile intrasubiective permit ca, în anumite scopuri, atunci când abordăm subiectul moral să putem să luăm în considerare o pluralitate de euri dintr-o singură fiinţă umană individuală, ca de pildă atunci când abordăm ideea de deliberare interioară în termenii unei competiţii între identităţi concurente, sau ideea de introspecţie în termeni de autocunoaştere "blocată", sau atunci când considerăm că cineva nu e responsabil de părerile eretice pe care "el" le-a avut înainte de convertirea sa religioasă. Potrivit concepţiilor intrasubiective, a vorbi despre eurile dinăuntrul unui subiect (empiric, antecedent individuat) nu este doar o metaforă; uneori ea are o veritabilă importanţă morală şi practică.

Chiar dacă Rawls nu respinge în mod explicit asemenea idei, el le neagă în mod implicit atunci când presupune că fiecărei persoane individuale îi corespunde un singur sistem de dorinţe şi că utilitarismul eşuează ca etică socială deoarece aplică în mod greşit la nivelul societăţii principiile alegerii adecvate în cazurile individuale. Din moment ce el acceptă necritic ideea că fiecare individ constă dintr-un singur sistem de dorinţe, chestiunea conflictului dintre dorinţe nu apare în cazul individual, iar conduita cuiva faţă de sine însuşi se poate baza efectiv pe principiul prudenţei raţionale. "Cel puţin atunci când ceilalţi nu sunt afectaţi, o persoană acţionează aşa cum se cuvine atunci când urmăreşte să-şi realizeze binele propriu în cât mai mare măsură, să-şi promoveze scopurile raţionale cât mai mult posibil" (23). Deoarece cuprinde o pluralitate de subiecţi, societatea are nevoie de dreptate; dar, în cadrul moralităţii private, utilitarismul pare să fie suficient: acolo unde ceilalţi nu sunt implicaţi, sunt liber să îmi maximizez binele, fără a ţine cont de principiul corectitudinii morale[5]. Aici Rawls se distanţează din nou de Kant, care accentua asupra conceptului de "datorie necesară faţă de sine" şi aplica atât moralităţii publice, cât şi celei private categoria de corectitudine morală (Kant 1785: 89-90, 101, 105).

Supoziţiile privitoare la poziţia originară se opun aşadar dintru început oricărei concepţii asupra bunurilor care necesită o înţelegere de sine mai mult sau mai puţin cuprinzătoare şi, în special, se opune posibilităţii existenţei unei comunităţi în sens constitutiv. Din perspectiva lui Rawls, un simţ al comunităţii priveşte un scop posibil al eurilor antecedent individuate şi nu un ingredient sau o componentă a identităţii lor ca atare. Acest fapt garantează statutul lui subordonat; din moment ce "unitatea esenţială a eului este oferită de însuşi conceptul corectitudinii morale" (563), comunitatea trebuie să se definească drept

un competitor printre alţii, înăuntrul cadrului definit de dreptate - şi nu ca o alternativă la acest cadru. Problema nu este deci dacă o societate bine ordonată este **ea însăşi** o comunitate (în sens constitutiv), ci dacă indivizii care care au adoptat scopuri comunitariene le pot urmări într-o societate bine ordonată, definită prin principiile dreptăţii. "Cu siguranţă, există pentru întreaga societate bine ordonată - deci pentru o societate dreaptă în care concepţia comună despre dreptate este recunoscută în mod public - un ţel colectiv sprijinit de puterea statului; iar în acest cadru pot fi urmărite şi ţeluri comunitariene, şi e probabil ca ele să fie urmărite de marea majoritate a persoanelor" (Rawls 1975: 550).

Acum putem vedea mai clar relaţia dintre teoria rawlsiană despre persoană şi susţinerea sa că dreptatea are întâietate. Aşa cum valorile şi scopurile unei persoane sunt întotdeauna atribute, dar niciodată componente ale eului, la fel şi simţul comunităţii este numai un atribut, dar niciodată o componentă a unei societăţi bine ordonate. Aşa cum eul este anterior scopurilor pe care le afirmă, la fel şi o societate bine ordonată este anterioară ţelurilor - comunitariene sau de alt fel - pe care le urmăresc membrii săi. Acesta este sensul, atât moral, cât şi epistemologic, în care dreptatea este cea dintâi virtute a instituţiilor sociale.

Reconstucţia pe care am dat-o concepţiei rawlsiene despre persoană este acum completă; mai rămâne să evaluăm această concepţie, precum şi etica deontologică pe care o presupune. Am văzut că supoziţiile cuprinse în poziţia originară sunt mai degrabă puternice şi cu bătaie lungă decât slabe şi inofensive - deşi nu din motivele sugerate de obiecţia empiristă. Aceste supoziţii nu sunt compatibile cu orice fel de scopuri, ci înlătură dintru început orice scop a cărui adoptare sau urmărire ar putea antrena sau transforma identitatea eului; ele resping, în special, posibilitatea ca binele comunităţii să reprezinte o astfel de dimensiune constitutivă a eului.

## REFERINŢE BIBLIOGRAFICE

Bickel, A. M. 1975. *The Morality of Consent*, New Haven
Hume, D. 1739. *A Treatise of Human Nature*, 2nd ed., ed. L. A. Selby-Bigge, 1978, Oxford
Hume, D. 1777. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. 1966, La Salle, Illinois
Kant, I. 1785. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1956, New York

1797. *The Metaphysical Elements of Justice*, 1965, Indianopolis
Nagel, T. 1973. "Rawls on Justice", în *Reading Rawls*, ed. N. Daniels, pp. 1 - 15, New York
Rawls, J., 1971. *A Theory of Justice*, Oxford
1975. "Fairness to Goodness", *Philosophical Review* 84, pp. 536-54
1979. "A Well-Ordered Society", în *Philosophy, Politics, and Society*, 5th series, eds. P. Laslett şi J. Fishkin, pp. 6-20, Oxford
1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory", în *Journal of Philosophy* 77, pp. 515 - 72

## NOTE

1.Expresia îi aparţine lui Alexander Bickel, care atribuie legii o întâietate comparabilă cu statutul acordat aici dreptăţii. "Valoarea ireductibilă, deşi nu şi cea exclusivă, este ideea de lege. Legea este ceva mai mult decât doar o altă opinie; nu pentru că ea cuprinde toate valorile pozitive [...] ci pentru că este valoarea valorilor. Legea este instituţia fundamentală prin care o societate îşi poate afirma valorile" (1975: 5).

2.Datorez acest exemplu lui Allen Grossman.

3.A se vedea, în această privinţă, Kant (1797: 62): "Prin urmare, relaţia de a avea ceva exterior ţie ca pe ceva propriu (proprietatea) constă într-o legătură pură de jure a Voinţei subiectului cu acel obiect, independent de relaţia sa temporală sau spaţială cu el şi conform conceptului posesiunii inteligibile".

4.La un moment dat Rawls sugerează că identitatea mea privată ca persoană morală nu poate fi la fel de imună la ataşamentele constitutive (1980: 545).

5.Atunci când discută raţionalitatea deliberativă, Rawls se opreşte exact în momentul în care ar fi trebuit să recunoască o dimensiune intra-subiectivă şi să admită conceptul de corect din punct de vedere moral ca pe o constrângere asupra alegerilor morale private: " Cel care respinge în mod egal atât revendicările viitorului său eu, cât şi interesele celorlalţi, este iresponsabil nu numai în privinţa lor, ci şi în a sa însuşi. El nu se vede pe sine ca un individ care dăinuie în timp. Dar, dacă îl privim astfel, principiul responsabilităţii eului seamănă cu un principiu care vizează ceea ce este moral corect [...] Persoana dintr-un anumit moment, ca să mă exprim astfel, trebuie să nu fie capabilă să deplângă acţiunile aceleiaşi persoane în alt moment" [sublinierea îmi aparţine] (423).

# DREPTATE ŞI VIRTUTE

Alasdair MacIntyre

## 1. Natura virtuţilor

S-ar putea susţine că [...] avem prea multe concepţii variate şi incompatibile asupra virtuţii pentru ca să existe vreo unitate în ce priveşte acest concept sau istoria lui. Homer, Sofocle, Aristotel, *Noul Testament*, gânditorii medievali diferă între ei din prea multe puncte de vedere. Ei ne oferă liste de virtuţi diverse şi incompatibile; ne oferă o ordine ierarhică diferită a variatelor virtuţi, din punctul de vedere al importanţei lor, şi prezintă teorii diferite şi incompatibile ale virtuţii. Dacă i-am lua în considerare pe scriitorii occidentali moderni care s-au ocupat de virtuţi, lista diferenţelor şi a incompatibilităţilor s-ar lărgi încă şi mai mult; iar dacă ne-am extinde căutările şi în spaţiul japonez, să zicem, sau al culturilor amerindiene, diferenţele s-ar mări şi mai mult. Ar fi mult prea simplu să conchidem că există un număr de concepţii rivale şi alternative privitoare la virtuţi, dar că, până şi în cadrul tradiţiei pe care am descris-o, nu există un unic nucleu al tuturor concepţiilor existente.

Argumentul favorabil unei astfel de concluzii nu ar putea fi construit mai bine decât pornind de la considerarea listelor de elemente foarte diferite pe care diferiţii autori din diferite timpuri şi locuri le-au inclus în cataloagele lor de virtuţi. [...] Voi reaminti unele dintre trăsăturile lor esenţiale şi apoi voi introduce, pentru a-mi continua această analiză comparativă, cataloagele a doi scriitori occidentali moderni: Benjamin Franklin şi Jane Austen.

Primul exemplu este cel al lui Homer. Este clar că cel puţin unele dintre elementele existente într-o listă homerică de **aretai** nu vor fi deloc socotite de majoritatea celor de astăzi drept virtuţi, puterea fizică fiind exemplul cel mai la îndemână. La aceasta s-ar putea replica, probabil, că nu trebuie să traducem cuvântul **aretę** din opera lui Homer prin termenul nostru "virtute", ci prin cuvântul "excelenţă"; şi probabil că dacă l-am traduce astfel diferenţa aparent surprinzătoare dintre Homer şi noi ar părea, la prima vedere, eliminată. Pentru că am putea accepta absolut firesc faptul că puterea fizică înseamnă posedarea unei excelenţe. Dar de fapt nu am fi eliminat această diferenţă, ci pur şi simplu am fi transpus-o într-un alt plan. Fiindcă am părea acum să afirmăm că conceptul homeric de **aretę** este un lucru, iar conceptul nostru de virtute este cu totul altul, de vreme ce o calitate

particulară poate fi o excelenţă din punctul de vedere al lui Homer, dar nu o virtute din punctul nostru de vedere şi *vice versa*.

Dar, bineînţeles, nu este vorba doar de faptul că lista de virtuţi a lui Homer diferă numai de a noastră; ea se distinge în mod considerabil şi de cea a lui Aristotel. Iar cea a lui Aristotel cu siguranţă că diferă de a noastră. În primul rând că unele cuvinte din limba greacă care desemnează virtuţi nu sunt uşor de tradus în limba română sau, mai degrabă, din limba greacă. Pe de altă parte, luaţi aminte la importanţa prieteniei ca virtute pe lista lui Aristotel - cât de diferit este locul ei de cel ocupat în listele noastre! Sau locul pe care îl ocupă **phronęsis** - cât de diferit este locul ei de cel ocupat în lista lui Homer şi în cea a noastră! Aristotel aduce gândirii tipul de tribut pe care Homer îl aduce trupului. Dar nu este vorba numai de faptul că diferenţa dintre Aristotel şi Homer constă în incluziunea unor elemente şi omiterea altora în cataloagele lor. Aceasta constă totodată şi în modul în care acele cataloage sunt ordonate, în maniera în care elementele sunt ierarhizate: care sunt relativ centrale pentru excelenţa umană şi care sunt marginale acesteia.

În plus, raportul virtuţilor cu ordinea socială se schimbă. Pentru Homer, paradigma excelenţei umane este războinicul; pentru Aristotel, este nobilul atenian. Într-adevăr, potrivit lui Aristotel anumite virtuţi sunt accesibile numai celor foarte bogaţi, care se bucură de un statut social superior; există virtuţi care nu sunt accesibile celui sărac, chiar dacă este un om liber. Iar acele virtuţi sunt, după Aristotel, centrale vieţii umane; noblețea - accentuez, orice traducere a cuvântului **megalopsuchia** nu este satisfăcătoare - şi mărinimia nu sunt doar virtuţi oarecare, ci unele care ocupă un loc important în cadrul schemei aristotelice.

Totodată nu putem să nu remarcăm fără întârziere că cel mai izbitor contrast faţă de catalogul aristotelic nu este legat nici de cel al lui Homer, nici de al nostru, ci de cel al *Noului Testament*. Pentru că *Noul Testament* nu numai că elogiază virtuţi despre care Aristotel nu ştie nimic - credinţa, speranţa, dragostea - şi nu se referă deloc la virtuţi precum **phronęsis**, cruciale din perspectivă aristotelică, dar evidenţiază cel puţin o virtute pe care Aristotel pare să o socotească drept unul dintre vicii în raport cu noblețea), şi anume umilinţa. De altfel, de vreme ce *Noul Testament* arată chiar limpede că cei bogaţi sunt destinaţi caznelor iadului, este clar că virtuţile esenţiale nu le pot fi accesibile; căci acestea **sunt** accesibile sclavilor. Iar *Noul Testament* diferă desigur atât de Homer cât şi de Aristotel, nu numai în ce priveşte elementele incluse în catalogul său dar, încă o dată, în privinţa ordinii ierarhice a virtuţilor.

Să comparăm cele trei liste de virtuţi analizate până acum: cea homerică, cea aristotelică şi cea a *Noului Testament*, cu două liste mult mai târzii: una care poate fi alcătuită pe baza romanelor lui Jane Austen şi cealaltă, pe care Benjamin Franklin a elaborat-o pentru sine. Două trăsături se remarcă în lista lui Jane Austin. Prima este importanţa pe care o dă virtuţii numite de ea "fidelitate" [...] Într-un fel, fidelitatea joacă la Jane Austen un rol analog cu cel jucat de **phronęsis** la Aristotel; este o virtute a cărei posedare constituie o condiţie preliminară pentru posedarea altor virtuţi. Cea de-a doua este faptul că ceea ce Aristotel tratează drept virtutea de a te face plăcut (o virtute despre care spune că nu are nume), ea o tratează doar ca pe simulacrul unei virtuţi adevărate - aceasta fiind ceea ce ea numeşte amabilitate. Căci, în concepţia lui Aristotel, omul care practică virtutea de a se face plăcut o face din motive de onoare şi convenienţe; în timp ce Jane Austen a crezut că este posibil şi chiar necesar pentru posesorul acelei virtuţi să aibă o anumită afecţiune reală pentru oameni, aşa cum sunt ei. (Contează aici faptul că Jane Austen este creştină). Să ne amintim că însuşi Aristotel tratase curajul militar ca pe un simulacru al curajului adevărat. Astfel descoperim aici încă un alt tip de dezacord între cei doi: anume, acela privitor la care calităţi umane sunt virtuţi reale şi care sunt doar simulacre de virtuţi.

În lista lui Benjamin Franklin găsim aproape toate tipurile de diferenţe aflate în cel puţin unul din cataloagele pe care le-am studiat, şi încă una în plus. Franklin include virtuţi care sunt inedite pentru analiza noastră, cum ar fi calitatea de a fi ordonat, reticenţa şi hărnicia; e limpede că el socoteşte că efortul în sine de a câştiga ceva este parte a unei virtuţi, în vreme ce majoritatea grecilor antici considerau că acesta este un viciu, denumit **pleonexia**; el tratează ca majore unele virtuţi care în epocile anterioare au fost considerate minore; dar, de asemenea, el redefineşte anumite virtuţi obişnuite. În lista de treisprezece virtuţi, pe care Franklin a alcătuit-o ca parte a sistemului său personal de morală, el lămureşte fiecare virtute cerând o obedienţă maximă faţă de ceea ce **reprezintă** aceasta. În cazul castităţii, maxima obedienţă constă în cerinţa "să ai relaţii sexuale rareori, doar pentru sănătate sau pentru natalitate; niciodată din plictiseală, slăbiciune sau pentru a afecta fie propria pace sufletească şi reputaţie, fie pe ale altuia." Este limpede că nu aceasta înţelegeau scriitorii mai vechi prin "castitate".

Am strâns un număr uluitor de deosebiri şi incompatibilităţi între diferitele concepţii despre virtuţi [...] Acum devine imperioasă întrebarea: Dacă scriitori diferiţi, din epoci şi spaţii geografice diferite,

dar toţi aparţinând culturii occidentale, includ în listele lor colecţii şi tipuri de elemente atât de diferite, pe ce bază putem noi să presupunem că ei aspiră într-adevăr să elaboreze liste de elemente de acelaşi gen, că există vreun concept care să le fie comun? Consideraţii de un al doilea gen sporesc probabilitatea unui răspuns negativ la această întrebare. Nu este numai faptul că aceşti cinci scriitori elaborează liste diferite şi genuri diferite de elemente; mai este şi faptul că fiecare din aceste liste este expresia unei teorii specifice, referitoare la ce este o virtute.

În poemele homerice virtutea este o calitate a cărei manifestare oferă celui care o posedă puterea de a acţiona exact cum cere rolul său social, bine definit. Rolul social fundamental este cel al regelui războinic, iar faptul că Homer înşiruie acele virtuţi şi nu altele devine explicabil din clipa în care ne dăm seama că virtuţile esenţiale trebuie să fie aşadar cele care îi dau unui om puterea să excelеze în bătălii şi la jocurile olimpice. Rezultă că nu putem identifica virtuţile homerice până când nu am detectat în primul rând rolurile sociale principale din societatea homerică şi condiţiile necesare fiecăruia dintre ele. Ideea de **ceea ce trebuie să facă cel care joacă rolul cutare** are prioritate asupra conceptului de virtute; acesta din urmă are valabilitate numai prin intermediul celui dintâi.

Din perspectiva lui Aristotel, chestiunile se pun cu totul altfel. Chiar dacă anumite virtuţi sunt accesibile numai unor tipuri de oameni, virtuţile nu aparţin oamenilor în măsura în care aceştia îndeplinesc anumite roluri sociale, ci omului în sine. Ceea ce determină care calităţi umane sunt virtuţi este **telos**-ul omului ca specie. Trebuie să ne amintim, totuşi, că deşi Aristotel tratează dobândirea şi exersarea virtuţilor ca mijloace în vederea realizării unei finalităţi, raportul dintre mijloace şi această finalitate are un caracter intern şi nu extern. Înţeleg prin mijloace interne unui anumit scop faptul că acesta din urmă nu poate fi caracterizat în mod adecvat independent de caracterizarea acelor mijloace. Astfel, din punct de vedere aristotelic, o viaţă bună pentru om se defineşte prin virtuţi şi prin ***telos***. Exercitarea virtuţilor este ea însăşi o componentă crucială a unei vieţi bune pentru om. Această distincţie între mijloace interne şi mijloace externe unui anumit scop nu este trasată explicit de Aristotel în *Etica Nicomahică*, dar constituie o distincţie esenţială, care trebuie trasată dacă dorim să înţelegem punctul de vedere aristotelic. Distincţia apare explicit la Sfântul Tomma d'Aquino atunci când apără definiţia augustiniană a virtuţii; şi este clar că d'Aquino a trasat-o cu intenţia de a susţine un punct de vedere aristotelic

Concepţia despre virtuţi consacrată de *Noul Testament*, chiar dacă diferă în conţinut de cea aristotelică (căci Aristotel cu siguranţă nu l-ar fi admirat pe Iisus Hristos, iar Sfântul Pavel l-ar fi îngrozit) are aceeaşi structură logică şi conceptuală ca şi teoria lui Aristotel. O virtute este, la fel ca şi la Aristotel, o calitate a cărei exercitare duce la realizarea **telos**-ului uman. Binele pentru om este, bineînţeles, supranatural, nu numai natural; dar supranaturalul răscumpără şi completează naturalul. De altfel, raportul dintre virtuţi ca mijloace şi scopul care este încorporarea naturii umane în împărăţia cerurilor a noului mileniu este intern şi nu extern, la fel ca la Aristotel. Cu siguranţă că acest paralelism îi permite lui d'Aquino să realizeze o sinteză între Aristotel şi *Noul Testament*. O trăsătură esenţială a acestui paralelism este modul în care conceptul unei **vieţi bune pentru om** are prioritate asupra celui de virtute, în acelaşi fel în care, din perspectivă homerică, conceptul de rol social avea prioritate. Încă o dată, modul în care este aplicat primul concept determină cum anume va fi aplicat ultimul. În ambele cazuri conceptul de virtute este un concept derivat.

Obiectivul teoriei lui Jane Austen asupra virtuţilor este de un alt gen. C.S. Lewis a evidenţiat pe drept cuvânt cât de profund creştină este viziunea ei morală, iar Gilbert Ryle a specificat la fel de judicios influenţa exercitată asupra ei de Shaftesbury şi Aristotel. De fapt, concepţia ei îmbină şi elemente homerice, de vreme ce ea se apleacă asupra rolurilor sociale aşa cum nu o fac nici autorii *Noului Testament*, nici Aristotel. Astfel, ea are o importanţă pentru faptul că descoperă posibilitatea combinării unor teorii asupra virtuţilor care la prima vedere par incompatibile. Dar, pentru moment, orice încercare de a evalua însemnătatea sintezei realizate de Jane Austen trebuie amânată. În schimb trebuie să observăm stilul cu totul diferit de teorie articulat în concepţia lui Benjamin Franklin asupra virtuţilor.

Punctul de vedere al lui Franklin, ca şi cel al lui Aristotel, are un caracter teleologic; dar, spre deosebire de al lui Aristotel, el are şi un caracter utilitarist. În opinia lui Franklin, exprimată în *Autobiografia* sa, virtuţile sunt mijloace în vederea unui scop; dar el concepe raportul dintre scop şi mijloace într-un chip mai degrabă extern decât intern. Finalitatea căreia îi slujeşte cultivarea virtuţilor este fericirea. Dar aceasta este înţeleasă ca dobândirea succesului, a prosperităţii în Philadelphia şi, în ultimă instanţă, în paradis. Virtuţile trebuie să fie folositoare, iar Franklin accentuează în permanenţă asupra utilităţii, ca un criteriu pentru cazurile individuale: "Nu cheltui nimic decât pentru binele altora sau al tău; cu alte cuvinte, nu risipi nimic", "Nu vorbi decât

dacă poţi s-o faci în beneficiul altora sau al tău. Evită conversaţia neserioasă" şi, după cum deja am văzut, "să ai relaţii sexuale rareori, doar pentru sănătate sau pentru natalitate..." Când Franklin se afla la Paris îl înspăimânta arhitectura pariziană: " Marmura, porţelanul şi poleiala sunt irosite fără rost."

Astfel avem de comparat cel puţin trei concepţii diferite despre virtute: o virtute este o calitate care dă posibilitatea unei persoane individuale să-şi ducă la îndeplinire rolul său social (Homer); o virtute este o calitate ce dă puterea unei persoane individuale să se apropie de realizarea **telos**-ului specific uman, fie natural fie supranatural (Aristotel, *Noul Testament*, d'Aquino); o virtute este o calitate care este utilă în realizarea succesului pământesc şi ceresc (Franklin). Oare vom considera toate acestea drept trei teorii rivale referitoare la acelaşi lucru? Sau sunt ele concepţii despre trei lucruri diferite? Probabil că structurile morale din Grecia arhaică, din Grecia secolului al IV-lea şi cele din Pennsylvannia secolului al XVIII-lea sunt atât de diferite una de cealaltă încât ar trebui să le tratăm ca întruchipând concepte diferite, a căror diferenţă ne este iniţial ascunsă de moştenirea istorică a unui vocabular ce ne înşeală prin intermediul asemănării lingvistice care încă mai persistă, după ce identitatea şi similaritatea conceptuală s-au destrămat de multă vreme. Întrebarea noastră iniţială revine cu o forţă îndoită.

Deşi am stăruit asupra cazului **prima facie** pentru a arăta că diferenţele şi incompatibilităţile dintre diferitele concepţii sugerează cel puţin că nu există o concepţie unică, centrală, un nucleu teoretic cu privire la virtuţi, pentru care s-ar putea pretinde o recunoaştere universală, trebuie de asemenea să evidenţiez că fiecare din cele cinci concepţii morale au avut tocmai o asemenea pretenţie. Într-adevăr, tocmai această trăsătură a teoriilor amintite le face să aibă mai mult decât o importanţă sociologică sau de arhivă. Fiecare dintre aceste filosofii pretinde o hegemonie nu numai teoretică, dar şi instituţională. Pentru Odiseu ciclopii sunt condamnaţi pentru că le lipsesc agricultura, **agora** şi **themis**. Pentru Aristotel, barbarii sunt condamnaţi pentru că le lipseşte **polis**-ul şi astfel sunt incapabili de politică. Pentru creştinii *Noului Testament* nu există salvare în afara bisericii apostolice. Iar Benjamin Franklin a considerat că virtuţile sunt mai acasă în societatea din Philadelphia decât în cea pariziană; pentru Jane Austen, piatra de încercare a virtuţilor este un anumit tip de mariaj şi un anumit tip de ofiţer de marină (cu alte cuvinte, un anume tip de ofiţer **englez** de marină).

Întrebarea poate fi pusă de-acum în mod direct: suntem sau nu capabili să desprindem din aceste susţineri rivale şi variate un concept

central, unitar de virtute în jurul căruia să construim o teorie mai tare decât oricare alta de până acum? Voi argumenta că putem realmente să descoperim un asemenea concept central şi că acesta va asigura unitatea conceptuală tradiţiei discutate. El ne oferă realmente posibilitatea să distingem într-un mod clar acele credinţe despre virtuţi care aparţin cu adevărat tradiţiei, de acelea care nu au vreo legătură cu ea. Poate nu în mod surprinzător este vorba de un concept complex, diferitele lui părţi rezultând din diferite etape de evoluţie ale tradiţiei. Astfel, într-un anume sens în însuşi acest concept este configurată întreaga istorie al cărei produs este.

Una dintre trăsăturile conceptului de virtute care s-a format cu o oarecare claritate din argumentul desfăşurat până acum este că întotdeauna acesta necesită pentru aplicarea lui acceptarea unei anumite concepţii date anterior asupra unora dintre aspectele vieţii sociale şi morale, în termenii căreia conceptul trebuie să fie definit şi explicat. Astfel, în viziunea homerică conceptul de virtute este secundar în raport cu cel al **rolului social**; în cea a lui Aristotel, el este secundar în raport cu cel al **vieţii bune pentru om**, definit ca **telos** al acţiunii umane; în viziunea mult mai târzie a lui Franklin, el este secundar celui de utilitate. Într-un mod similar, ce anume va asigura în viziunea pe care o voi oferi fundalul necesar în care va fi definit conceptul de virtute? Răspunsul la această întrebare va pune într-o lumină mai clară caracterul complex, istoric, stratificat al conceptului central. Căci există cel puţin trei stadii de evoluţie logică a acestuia care vor trebui identificate în acest scop, dacă vrem ca teoria centrală a virtuţii să fie înţeleasă, iar fiecare din aceste stadii are propriul fundal conceptual. Primul stadiu necesită abordarea fundalului a ceea ce voi numi o practică, al doilea o viziune a ceea ce a am considerat până acum ordinea narativă a unei vieţi umane singulare, iar al treilea o viziune [...] asupra a ceea ce constituie o tradiţie morală. Fiecare stadiu ulterior îl presupune pe cel anterior lui, dar nu şi **vice versa**. Fiecare stadiu anterior este atât modificat cât şi reinterpretat în lumina celui succesor; dar, de asemenea, reprezintă pentru cel care-i urmează un constituent esenţial. Progresul în formarea conceptului este strâns legat de istoria tradiţiei al cărei nucleu este, cu toate că nu o recapitulează în vreun fel explicit.

În abordarea homerică a virtuţilor - şi, în general, în societăţile eroice - exercitarea unei virtuţi scoate în evidenţă calităţi care sunt necesare pentru a juca un rol social şi pentru a etala o capacitate deosebită într-un anumit domeniu de practică socială bine demarcat: a excela înseamnă a excela în război, ca Ahile de exemplu, sau în

întreţinerea unei gospodării, precum Penelopa, în a oferi sfat într-o adunare, ca Nestor, în a spune o poveste, aşa cum face însuşi Homer. Când Aristotel vorbeşte despre excelenţă în activitatea umană, uneori, deşi nu întotdeauna, el se referă la o practică umană bine definită: a cânta din flaut, războiul, sau geometria. Voi sugera că această noţiune al unui tip particular de practică reprezentând arena pe care sunt scoase în evidenţă virtuţile şi în termenii căreia ele îşi vor primi definiţia lor fundamentală, chiar dacă incompletă, este crucială pentru întregul efort de identificare a conceptului central de virtute. Mă grăbesc să adaug, totuşi, două **avertismente**.

Primul constă în a indica faptul că argumentul meu nu va implica în nici un fel că virtuţile sunt exersate **numai** în cursul a ceea ce eu numesc practici. Al doilea constă în a atrage atenţia că va trebui să folosesc cuvântul "practică" într-o manieră special definită care nu se acordă pe de-a-ntregul cu uzajul obişnuit de astăzi [...] Ce voi înţelege prin el? Prin "practică" voi înţelege orice formă coerentă şi complexă de activitate umană de colaborare, stabilită social, prin care bunurile interne acestei forme de activitate sunt create în cursul eforturilor de realizare a acelor standarde de excelenţă care îi sunt potrivite şi care în parte o definesc, rezultând de aici o extindere sistematică a capacităţilor umane de a dobândi excelenţa, ca şi a concepţiilor umane implicate privind scopurile şi bunurile urmărite. A da cu îndemânare un şut unei mingi de fotbal nu este un exemplu de practică în acest sens; dar jocul de fotbal este; şahul, de asemenea. A pune cărămizile una lângă alta nu este o practică; arhitectura este. A planta napi nu este o practică; agricultura este. La fel şi cercetările din fizică, chimie şi biologie, de asemenea opera istoricului, pictura şi muzica. Crearea şi întreţinerea în epoca antică şi cea medievală a comunităţilor umane, a gospodăriilor, oraşelor, naţiunilor, este considerată în general drept o practică în sensul definit aici. Evantaiul practicilor este aşadar larg: arte, ştiinţe, jocuri, politică în sensul aristotelic al cuvântului, formarea şi întreţinerea unei familii - toate acestea cad sub conceptul de practică. Dar problema ierarhiei precise a practicilor nu este de primă importanţă în acest stadiu. În schimb aş vrea să explic anumiţi termeni esenţiali întrebuinţaţi în definiţia mea, începând cu noţiunea de "bunuri interne" ale unei practici.

Să luăm exemplul unui copil în vârstă de şapte ani, de o inteligenţă superioară, pe care doresc să-l învăţ să joace şah, deşi copilul nu are nici o preferinţă pentru învăţarea acestui joc. Copilul este un mare amator de bomboane, dar are puţine şanse de a le obţine. Atunci îi spun că dacă va juca şah cu mine o dată pe săptămână îi voi da 50 de cenţi, preţul

bomboanelor; în plus îi voi spune că întotdeauna voi juca în aşa fel încât îi va fi dificil, dar nu imposibil, să câştige şi că, dacă va câştiga, va obţine încă 50 de cenţi. Cu această motivaţie, copilul va juca şi va urmări să câştige. Observaţi, totuşi, că atâta timp cât doar bomboanele reprezintă pentru copil un bun motiv pentru a juca şah, copilul va avea toate motivele să trişeze, în măsura în care o poate face cu succes. Dar atunci vom putea spera că va veni o vreme când copilul va descoperi în bunurile specifice şahului, în dobândirea unei anumite aptitudini analitice de un tip extrem de special, a imaginaţiei strategice şi a capacităţii competitive de concentrare a atenţiei, o nouă motivaţie, nu numai pentru a câştiga într-o anumită împrejurare particulară, ci pentru a se strădui să excelezе în acele moduri pe care le solicită jocul de şah. Acum, dacă el trişează, nu mă va învinge pe mine, ci pe sine însuşi.

Există aşadar două genuri de bunuri care pot fi dobândite în cursul jocului de şah. Pe de o parte sunt acele bunuri externe, asociate în mod contingent cu desfăşurarea jocului de şah şi cu alte practici datorită împrejurărilor sociale: în cazul copilului imaginat de noi, e vorba de bomboane; în cazul real al adulţilor, e vorba de avantaje precum prestigiul, statutul, banii. Întotdeauna există modalităţi alternative pentru obţinerea unor astfel de bunuri, iar obţinerea lor nu depinde niciodată **numai** de angajarea noastră în vreun gen specific de practică. Pe de altă parte, sunt avantajele interne practicii jocului de şah, care nu pot fi dobândite altfel decât jucând şah sau vreun al joc de acelaşi gen. Le numim interne din două motive: primul deoarece, aşa cum deja am sugerat, le putem specifica numai în termenii şahului ori ale vreunui alt joc de acelaşi gen, ca şi prin intermediul exemplelor extrase din asemenea jocuri (altminteri sărăcia vocabularului necesar pentru a ne referi la astfel de bunuri ne sileşte să utilizăm subterfugii verbale precum expresia la care tind mereu să apelez: "un anumit gen extrem de special de"); şi, al doilea, deoarece ele pot fi identificate şi recunoscute numai prin experienţa participării la practica respectivă. Cei cărora le lipseşte experienţa relevantă nu au din această cauză competenţa de a judeca aceste bunuri interne.

Acest lucru este în mod clar valabil pentru toate exemplele majore de practică. Să analizăm de exemplu - chiar dacă într-un mod sumar şi inadecvat - practica portretisticii, aşa cum s-a dezvoltat ea în Europa Occidentală din Evul Mediu târziu până în secolul al XVIII-lea. Portretistul de succes este capabil să obţină multe bunuri externe portretisticii, în sensul pe care tocmai l-am definit, şi anume: faimă, bogăţie, statut social, ba chiar, din când în când, o oarecare putere şi

influenţă la curţile regale. Dar aceste bunuri externe nu trebuie confundate cu cele interne practicii. Bunurile interne sunt acelea care rezultă dintr-un efort masiv de a arăta că dictonul lui Wittgenstein: "Trupul uman este cea mai bună imagine a sufletului uman" (*Philosophical Investigations*, p.178e) ar putea fi adeverit dacă cineva ne-ar învăţa "să privim... imaginea de pe perete ca fiind obiectul în sine (oamenii, peisajul şi aşa mai departe) înfăţişat" (p.205e) într-o manieră cu totul nouă. Ce este înşelător în dictonul lui Wittgenstein ca atare este neglijarea adevărului conţinut în teza lui George Orwell: "La cincizeci de ani toţi oamenii au figura pe care o merită". De la Giotto la Rembrandt, pictorii au învăţat să arate că, la orice vârstă, faţa poate fi evidenţiată ca faţa pe care o merită subiectul portretului. Iniţial, în picturile medievale ale sfinţilor figura constituia o icoană: problema asemănării dintre figura înfăţişată a lui Hristos sau a Sfântului Petru şi cea pe care realmente au avut-o Hristos sau Petru la o anumită vârstă nici măcar nu s-a pus. În antiteză cu această iconografie se situează naturalismul relativ al anumitor picturi germane şi flamande din secolul al XV-lea. Pleoapele grele, coafura înaltă, liniile din jurul gurii reprezintă incontestabil o persoană feminină individuală, fie ea reală sau imaginară. Asemănarea a uzurpat raporturile iconice. Dar odată cu Rembrandt se petrece, ca să spunem aşa, o sinteză: portretul naturalist este acum redat ca icoană - dar o icoană de un gen cu totul nou şi de neconceput până atunci. În mod similar, deşi ca urmare a unui şir foarte diferit de împrejurări, figurile mitologice dintr-un anumit gen de pictură franceză din secolul al XVII-lea devin, în secolul al XVIII-lea, figuri aristocratice. În cadrul fiecăruia dintre aceste episoade sunt dobândite cel puţin două genuri diferite de bunuri interne portretisticii. Mai înainte de toate este vorba de excelenţa operelor artistice, atât de cea a performanţei realizate de pictori cât şi de cea a portretului în sine. Această excelenţă, aşa cum sugerează însuşi verbul "a excela", trebuie să fie înţeleasă dintr-o perspectivă istorică. Episoadele acestei evoluţii îşi găsesc rostul şi ţelul într-un progres către şi dincolo de o varietate de tipuri şi maniere de excelenţă. Există bineînţeles episoade de declin, ca şi de înflorire, iar progresul rareori va fi înţeles ca rectiliniu. Cel de-al doilea gen de bunuri interne ale practicilor portretisticii trebuie găsit însă în eforturile depuse pentru a menţine progresul şi a răspunde creativ problemelor. Fiindcă ceea ce artistul descoperă în căutarea excelenţei în portretistică - iar ceea ce este adevărat despre aceasta este adevărat şi cu privire la artele frumoase în general - este binele unui anumit gen de viaţă. Acea viaţă poate că nu constituie întreaga viaţă pentru cineva care

este pictor, absorbit de pictură un foarte lung timp sau poate să fie, cel puţin pentru o perioadă - ca în cazul lui Gaugain - făcându-l să renunţe la aproape orice altceva. Dar este vorba de faptul că o perioadă mai lungă sau mai scurtă din viaţa lui pictorul trăieşte **ca un pictor**. Acesta constituie cel de-al doilea gen de bun intern al picturii. Iar judecarea acestor bunuri necesită cel puţin acel gen de competenţă care poate fi dobândită fie ca pictor, fie ca cineva doritor să-şi însuşească sistematic ceea ce trebuie să-l înveţe pictorul portretist.

O practică implică standarde de excelenţă şi respectarea normelor, nu numai obţinerea unor bunuri. A mă iniţia într-o practică înseamnă să accept autoritatea acelor standarde şi faptul că, judecate prin ele, performanţele proprii sunt inadecvate. Înseamnă să-mi conformez propriile atitudini, opţiuni, preferinţe şi gusturi la standardele care definesc, în mod actual şi parţial, practica respectivă. Desigur că, aşa cum tocmai am remarcat, practicile au o istorie: jocurile, ştiinţele, artele, toate acestea au o istorie. Aşadar, standardele nu sunt în sine imune la critică; cu toate acestea, nu putem fi iniţiaţi într-o practică fără să acceptăm autoritatea celor mai bune standarde create până acum. Dacă, iniţiindu-mă în ascultarea muzicii, nu-mi accept propria incapacitate de a judeca corect în acest domeniu, nu voi învăţa niciodată să ascult, ca să nu mai pomenesc că nu voi ajunge să apreciez ultimele quartete ale lui Bartok. Dacă, dorind să mă iniţiez în jocul de baseball, nu accept că alţii ştiu mai bine decât mine când să arunc o minge rapidă şi când nu, nu voi învăţa niciodată să apreciez un serviciu bun de minge, ca să nu mai pomenesc că nu voi ajunge să apreciez ce înseamnă a servi. Pe tărâmul practicilor autoritatea, atât a bunurilor, cât şi a standardelor, operează într-un asemenea mod pentru a exclude orice fel de analize subiective şi emotive ale judecăţii. De gustibus **est** disputandum.

Avem acum posibilitatea să observăm o diferenţă importantă între ceea ce am numit bunuri "interne", şi ceea ce am numit bunuri "externe". Pentru ceea ce am numit bunuri "externe" este caracteristic faptul că, atunci când sunt dobândite, sunt întotdeauna proprietatea cuiva particular, sau sunt posedate în mod individual. Chiar mai caracteristic este faptul că, cu cât sunt deţinute într-o măsură mai mare de cineva, cu atât sunt mai puţin accesibile celorlalţi oameni. Uneori, lucrul acesta se întâmplă cu necesitate, ca de exemplu cu faima şi puterea; şi alteori aşa se întâmplă în mod contingent, spre exemplu în cazul banilor. Bunurile externe sunt deci în mod caracteristic obiective ale competiţiei în care, alături de învingători, trebuie să existe învinşi. Bunurile interne sunt într-adevăr rezultate ale competiţiei pentru a excela; dar le este

caracteristic faptul că realizarea lor este un bine pentru întreaga comunitate care participă la acea practică. Astfel că, atunci când Turner a transformat peisajul marin în pictură, sau W.G. Grace a inventat o metodă cu totul inedită în arta loviturii în jocul de cricket, realizările lor au îmbogăţit întreaga comunitate practicantă.

Dar ce au a face toate acestea sau oricare dintre ele cu conceptul de virtute? Chestiunea e că în acest moment suntem în poziţia de a formula o primă definiţie a virtuţii, chiar dacă parţială şi de încercare: **o virtute este o calitate umană dobândită; posesiunea şi exercitarea ei tind să ne dea puterea să obţinem acele bunuri care sunt interne practicilor, iar lipsa ei ne împiedică realmente să obţinem vreunul din aceste bunuri.** Ulterior, această definiţie va necesita o amplificare şi o amendare. Dar, ca o primă aproximaţie a unei definiţii adecvate, ea pune deja în lumină locul pe care îl ocupă virtuţile în viaţa umană. Căci nu este dificil de arătat pentru o întreagă ierarhie a virtuţilor esenţiale că fără ele bunurile interne ale practicilor ne sunt refuzate - dar nu numai în general, ci şi într-un mod foarte specific.

Acest concept de practică, aşa cum l-am schiţat - şi cu care toţi ne-am familiarizat deja în viaţa reală, indiferent că suntem pictori, fizicieni, mijlocaşi la baseball sau numai amatori de arte frumoase etc. - implică faptul că bunurile pot fi obţinute în cadrul unei practici numai subordonându-ne relaţiilor pe care le avem cu alţi participanţi la acea practică. Trebuie să învăţăm să recunoaştem ce se cuvine şi cui; trebuie să fim pregătiţi să ne asumăm orice fel de riscuri în ce ne priveşte, care ni se vor impune pe parcurs; şi trebuie să ascultăm cu atenţie la ceea ce ni se spune despre propriile insuficienţe şi să răspundem cu aceeaşi atenţie de faptele noastre. Cu alte cuvinte, trebuie să acceptăm - ca elemente necesare oricărei practici care implică bunuri interne şi standarde de excelenţă - virtuţile dreptăţii, curajului şi onestităţii. Căci a nu le accepta, a dori să trişezi precum copilul din povestea noastră, aflat la primii săi paşi în jocul de şah, ne-ar împiedica să realizăm standardele de excelenţă sau să obţinem bunurile interne practicii respective, până într-atât încât aceasta nu va mai avea nici un rost, exceptând cazul în care devine un mijloc pentru câştigarea unor bunuri externe.

Am putea spune şi altfel aceste lucruri. Fiecare practică necesită un raport de un anumit gen între cei care participă la ea. Or, virtuţile sunt acele bunuri la care ne referim, fie că ne place sau nu, când definim relaţia noastră cu alţi oameni, cu care avem în comun scopurile şi standardele menite să inspire practicile. Să analizăm un exemplu de cum trebuie să se recurgă la virtuţi în anumite genuri de relaţii umane.

A, B, C şi D sunt prieteni în acel sens al cuvântului pe care Aristotel îl consideră a fi primar: ei urmăresc împreună obţinerea unor anumite bunuri. În termenii pe care îi folosesc, ei cultivă împreună o practică. D moare în împrejurări misterioase, A descoperă cum moare D şi îi spune adevărul lui B. Dar în acelaşi timp îl minte pe C. Acesta descoperă minciuna. Atunci, ceea ce A nu poate susţine în mod inteligibil este faptul că el are aceeaşi prietenie faţă de C ca şi faţă de B. Spunând adevărul unuia şi mintindu-l pe altul, parţial el a definit o diferenţă existentă în acest raport. Bineînţeles că A poate explica această diferenţă în multe feluri: poate că el încerca să aline durerea lui C sau poate pur şi simplu l-a înşelat. Dar, ca rezultat al minciunii, de-acum există o diferenţă în această relaţie. Căci loialitatea unuia faţă de celălalt în urmărirea unor bunuri comune a fost pusă sub semnul întrebării.

Numai că, atâta timp cât împărtăşim standardele şi obiectivele caracteristice diferitelor practici, ne definim raporturile existente între noi - fie că o recunoaştem sau nu - invocând standardele sincerităţii şi încrederii. La fel le definim şi recurgând la standardele dreptăţii şi ale curajului. Dacă A, un profesor, dă lui B şi C notele pe care lucrările lor le merită, dăr îl notează pe D într-un anume fel pentru că este atras de ochii lui albaştri sau îi repugnă mătreaţa din părul lui, vrând nevrând a definit relaţia sa faţă de D altfel decât raportul lui cu alţi membri ai clasei. Dreptatea cere ca noi să îi tratăm pe alţii după merit conform unor standarde invariabile şi impersonale; faptul că pornim de la standardele dreptăţii într-o împrejurare particulară ne defineşte ca special sau aparte, într-un anume fel, raportul pe care-l avem cu persoana respectivă.

În cazul curajului, lucrurile stau puţin altfel. Noi considerăm curajul o virtute pentru că grija şi interesul pentru persoanele individuale, comunităţile sau cauzele care sunt atât de cruciale în diversele practici necesită existenţa unei astfel de virtuţi. Dacă cineva afirmă că îi pasă de o anumită persoană individuală, comunitate sau cauză, dar nu doreşte să rişte să i se facă vreun rău, sau să se pună în primejdie în numele acesteia, atunci se vor naşte îndoieli asupra autenticităţii grijii sau interesului său. Curajul, capacitatea de a risca să ţi se întâmple vreun rău sau să te pui în primejdie joacă un rol în viaţa umană datorită acestei conexiuni cu grija şi interesul. Aceasta nu înseamnă că unui om nu poate să-i pese realmente şi să fie în acelaşi timp un laş. A spune că un om căruia realmente îi pasă, dar nu are capacitatea de a risca să i se întâmple vreun rău sau să se pună în primejdie, trebuie să se definească pe el însuşi atât pentru sine cât şi pentru alţii ca un laş este numai o parte a adevărului.

Conchid de aici că, din punctul de vedere al acelor tipuri de raporturi fără de care practicile nu pot fi susţinute, sinceritatea, dreptatea şi curajul şi poate încă câteva sunt adevărate excelenţe, sunt virtuţi în lumina cărora trebuie să ne caracterizăm pe noi înşine şi pe alţii, indiferent de punctul de vedere moral, personal sau de codurile specifice societăţii noastre. Căci faptul de a recunoaşte că nu ne putem sustrage definirii raporturilor noastre prin intermediul unor asemenea bunuri este perfect compatibil cu a-l conştientiza pe acela că diferite societăţi au şi au avut diferite coduri de sinceritate, dreptate şi curaj. Pietiştii lutherani şi-au obişnuit copiii să creadă că trebuie să spună adevărul tuturor, întotdeauna, indiferent de împrejurări sau consecinţe, iar Kant a fost unul dintre aceşti copii. Conform tradiţiei Bantu, părinţii îşi educau copiii să nu spună adevărul unor necunoscuţi, întrucât ei credeau că aceasta ar fi făcut familia vulnerabilă la vrăjitorii. În cultura noastră mulţi am fost crescuţi să nu spunem adevărul unor mătuşi bătrâne care ne invită să le admirăm noile pălării. Dar fiecare din aceste coduri întruchipează o recunoaştere a virtuţii sincerităţii. La fel se întâmplă şi cu variatele coduri de dreptate sau curaj.

Practicile, aşadar, ar putea înflori în societăţi cu coduri foarte diferite; ce nu s-ar putea întâmpla ar fi ca ele să înflorească în societăţi în care virtuţile nu ar fi preţuite, deşi instituţiile şi talentele tehnice care servesc unor ţeluri comune ar putea foarte bine să continue să prospere. (Voi avea curând mai multe de spus despre contrastul dintre instituţii şi abilităţi tehnice mobilizate pentru un scop comun, pe de o parte, şi practici, pe de alta). Căci genul de colaborare, genul de recunoaştere a autorităţii şi a succesului, genul de respect pentru standarde şi maniera de asumare a unor riscuri care sunt în mod specific implicate în practici cer, de exemplu, echitatea, atunci când ne judecăm pe noi înşine şi pe alţii - genul de echitate absent în exemplul meu cu profesorul, o sinceritate necruţătoare fără de care echitatea nu se poate materializa - tipul de sinceritate absent în exemplul meu cu A, B, C şi D - cât şi dorinţa de a ne încrede în judecăţile emise de alţii al căror succes în practica respectivă le dă autoritatea de a judeca, lucru ce presupune echitate şi sinceritate în judecăţile respective şi din când în când asumarea unor riscuri personale sau a unor riscuri privitoare la rezultatele obţinute. Nu susţin că marii violonişti nu pot fi vicioşi sau că marii jucători de şah nu pot fi răuvoitori. Acolo unde virtuţile sunt necesare, pot înflori de asemenea viciile . Numai că şi cei care sunt vicioşi şi răuvoitori depind de virtuţile altora pentru ca practicile în care se angajează să prospere; de asemenea îşi refuză lor înşişi experienţa

realizării acelor bunuri interne care îi pot răsplăti chiar şi pe violoniştii şi pe jucătorii de şah care nu sunt foarte buni.

Pentru a situa mai bine virtuţile în cadrul practicilor, este necesar acum să clarificăm un pic mai bine natura unei practici. În acest scop vom evidenţia două importante contraste. Discuţia de până acum sper să arate limpede că o practică, în sensul dorit, nu constă niciodată numai într-o serie de abilităţi tehnice, chiar şi atunci când este orientată spre vreun ţel comun, chiar dacă exercitarea acelor talente poate fi preţuită pentru moment sau poate provoca bucurie. Ce este distinctiv într-o practică este, în parte, felul în care concepţiile asupra bunurilor şi finalităţilor respective la care servesc abilităţile tehnice (iar fiecare practică necesită exercitarea unor abilităţi tehnice) sunt transformate şi îmbogăţite prin acele extinderi ale capacităţilor umane şi prin acea consideraţie pentru propriile bunuri interne care definesc parţial fiecare practică particulară sau tip de practică. Practicile nu au niciodată un obiectiv sau mai multe obiective stabilite o dată pentru totdeauna; pictura nu are astfel de ţeluri, nici fizica; scopurile însele suferă transmutaţii determinate de istoria activităţii respective. În consecinţă, nu este întâmplător faptul că fiecare practică îşi are propria istorie - şi anume o istorie care este altceva şi mai mult decât istoria perfecţionării abilităţilor tehnice adecvate. Această dimensiune istorică este crucială în ce priveşte virtuţile.

A mă iniţia într-o practică înseamnă a intra într-un raport nu numai cu restul practicienilor care-mi sunt contemporani, dar totodată şi cu aceia care m-au precedat în practica respectivă, în special cu cei ale căror performanţe au ridicat acea practică până pe culmile actuale. Ca urmare, eu mă confrunt cu performanţa şi **a fortiori** cu autoritatea unei tradiţii - şi de la ele învăţ. Or, virtuţile dreptăţii, curajului şi sincerităţii sunt condiţii preliminare pentru această învăţare şi această relaţie cu trecutul pe care o include, în exact acelaşi mod şi din exact aceleaşi raţiuni pentru care sunt astfel în cultivarea în cadrul practicilor a raporturilor prezente.

Cu siguranţă că practicile nu trebuie opuse numai unor colecţii de abilităţi tehnice. Practicile nu trebuie confundate cu instituţiile. Şahul, fizica, medicina sunt practici; cluburile de şah, laboratoarele, universităţile şi spitalele sunt instituţii. Instituţiilor le este caracteristic şi necesar interesul faţă de ceea ce am numit bunuri externe. Ele sunt implicate în obţinerea unor fonduri băneşti şi a altor bunuri materiale; sunt structurate pe principiul puterii şi al statutului şi distribuie ca recompense bani, putere şi statut. Nu ar putea face altfel pentru a se

întreţine atât pe ele, cât şi practicile ale căror suporturi sunt. Căci nici o practică nu poate supravieţui pe o durată oarecare de timp fără să fie întreţinută de instituţii. Raportul dintre practici şi instituţii este atât de intim încât cele două formează în mod caracteristic o singură ordine cauzală în care idealurile şi creativitatea practicii sunt întotdeauna vulnerabile faţă de receptivitatea instituţiei, în care grija obştească pentru bunurile comune ale celei dintâi este întotdeauna vulnerabilă faţă de competitivitatea celei din urmă. În acest context, funcţia esenţială a virtuţilor este limpede. Fără ele, fără dreptate, curaj, sinceritate, practicile nu ar putea rezista puterii corupătoare a instituţiilor.

Chiar dacă instituţiile au putere corupătoare, formarea şi întreţinerea formelor de comunitate umană, în consecinţă şi a lor, au toate caracteristicile unei practici, ba chiar mai mult, ale unei practici care se află în două modalităţi majore într-un raport deosebit de strâns cu exercitarea virtuţilor. Exercitarea virtuţilor este ea însăşi aptă să impună o atitudine extrem de bine definită faţă de chestiunile politice şi sociale; şi întotdeauna învăţăm sau nu învăţăm să exercităm aceste virtuţi în cadrul unei comunităţi particulare cu propriile sale forme instituţionale. Există, desigur, o diferenţă crucială între modul în care este înfăţişat din punctul de vedere al unei modernităţi liberale şi individualiste raportul dintre caracterul moral şi comunitatea politică şi cel în care această relaţie a fost concepută din punctul de vedere al tradiţiei antice şi medievale a virtuţilor. Pentru individualismul liberal o comunitate este doar o arenă în care fiecare persoană individuală urmăreşte să-şi realizeze propria concepţie de viaţă bună pentru care a optat, iar instituţiile politice există pentru a asigura acel grad de ordine care face posibilă o asemenea activitate autodeterminată. Guvernământul şi legislaţia sunt, sau ar trebui să fie, neutre faţă de concepţiile rivale cu privire la ce înseamnă o viaţă bună pentru om şi, de aceea, deşi este sarcina guvernământului să promoveze supunerea în faţa legii, din punct de vedere liberal nu intră în atribuţiile legitime ale acestuia să inculce vreo concepţie morală.

Dimpotrivă, din perspectiva specifică epocii antice şi celei medievale, comunitatea politică nu numai că impune exercitarea virtuţilor pentru propria ei întreţinere, dar una din sarcinile autorităţii părinteşti este de a-i educa pe copii în aşa fel încât ei să devină adulţi virtuoşi. Expresia clasică a acestei analogii este dată de Socrate în dialogul *Criton*. Bineînţeles că din acceptarea viziunii socratice asupra comunităţii şi autorităţii politice nu decurge că trebuie să atribuim statului modern funcţia morală pe care Socrate o conferă cetăţii şi legilor

acesteia. Într-adevăr, puterea concepției liberale individualiste derivă parțial din faptul evident că statul modern este total nepotrivit pentru a acționa ca educator moral al vreunei comunități. Dar istoria formării statului modern este cu siguranță în sine o istorie morală. Dacă abordarea pe care am dat-o raportului complex dintre virtuți, practici și instituții este corectă, rezultă că nu vom putea scrie o istorie adevărată a practicilor și instituțiilor decât dacă aceasta este o istorie atât a virtuților cât și a viciilor. Căci capacitatea unei practici de a-și păstra integritatea va depinde de modul în care virtuțile pot fi și sunt exercitate în întreținerea formelor instituționale care constituie suportul ei social. Integritatea unei practici este condiționată cauzal de exercitarea virtuților de către cel puțin unele persoane individuale care le concretizează în activitatea lor; și invers: corupția instituțiilor este întotdeauna, cel puțin în parte, un efect al viciilor.

Desigur că și virtuțile sunt la rândul lor consolidate de anumite tipuri de instituții sociale, dar și periclitate de altele. În opinia lui Thomas Jefferson, numai într-o societate de mici fermieri ar putea să prospere virtuțile; iar Adam Ferguson a întrevăzut cu mult mai multă complexitate faptul că instituțiile societății moderne comerciale periclitează cel puțin unele din virtuțile tradiționale. Tipul de sociologie al lui Ferguson - care constituie replica empirică a teoriei virtuților pe care am prezentat-o - aspiră să dezvăluie conexiunile cauzale, pur empirice, dintre virtuți, practici și instituții. Căci acest gen de abordare are puternice implicații empirice: el oferă o schemă explicativă care poate să fie testată în cazuri particulare. De altfel, teza mea are conținut empiric și într-un alt sens: ea implică faptul că fără virtuți ar exista în contextul practicilor o recunoaștere numai a ceea ce am numit bunuri externe și nicidecum a bunurilor interne. Iar în orice societate care ar recunoaște numai bunurile externe competitivitatea ar fi trăsătura dominantă, dacă nu chiar exclusivă. Thomas Hobbes oferă un portret strălucit al unei asemenea societăți în teoria stării naturale [...]

Așadar, virtuțile stau într-un raport diferit față de bunurile interne și cele externe. Posedarea virtuților, și nu numai a simulacrelor și aproximărilor lor, este necesară pentru obținerea celor din urmă, cu toate că posedarea virtuților ar putea foarte bine să ne împiedice în obținerea bunurilor externe. Trebuie să subliniez în acest context că bunurile externe sunt cu adevărat bunuri. Nu numai că sunt prin excelență obiecte ale dorinței umane, a căror conferire face ca virtuțile dreptății și generozității să se poată manifesta, dar nimeni nu le poate disprețui întru totul fără o anumită ipocrizie. Deși, dat fiind că lumea este așa cum este,

e notoriu faptul că adesea cultivarea sincerităţii, a dreptăţii şi curajului ne împiedică să ajungem bogaţi sau faimoşi sau puternici. Astfel, întrucât posedăm virtuţi, cu toate că putem spera că nu vom obţine numai standardele de excelenţă şi bunurile interne ale anumitor practici, dar şi că vom deveni bogaţi, faimoşi sau puternici, virtuţile constituie întotdeauna un obstacol în calea acestei ambiţii comfortabile. În consecinţă, ar trebui să ne aşteptăm ca în cazul în care într-o anume societate căutarea bunurilor externe ar deveni dominantă, conceptul de virtute ar putea suferi un proces de uzură şi apoi poate ceva asemănător unei totale radieri, deşi simulacre ale virtuţilor ar putea să existe din abundenţă.

A venit timpul să ne întrebăm cât de mult respectă tradiţia pe care am conturat-o această abordare parţială a unei concepţii nucleu asupra virtuţilor. (Trebuie să subliniez că tot ce am făcut până acum nu reprezintă decât prima etapă a unei astfel de abordări.) De exemplu, cât de mult şi sub ce aspecte este ea aristotelică? Ea nu este, din fericire, aristotelică sub două aspecte, în care de asemenea o bună parte din restul tradiţiei se deosebeşte de Aristotel. În primul rând, cu toate că această abordare a virtuţilor este teleologică, ea nu depinde de biologia metafizică a lui Aristotel. Şi, în al doilea rând, tocmai datorită multiplicităţii practicilor umane şi în consecinţă datorită multiplicităţii bunurilor pentru a căror dobândire ar fi exercitate virtuţile - bunuri care adesea vor fi în mod întâmplător incompatibile şi care, deci, ne vor solicita în mod divergent acceptarea - vor izbucni conflicte care nu se datorează slăbiciunilor umane. Dar exact în privinţa acestor două chestiuni teoria lui Aristotel a părut mai vulnerabilă; de aceea, dacă se confirmă faptul că această abordare socio-teleologică poate susţine teoria generală a lui Aristotel despre virtuţi la fel de bine ca şi cea bio-teleologică a acestuia, s-ar putea foarte bine considera că aceste diferenţe faţă de Aristotel întăresc, mai curând decât slăbesc, un punct de vedere general aristotelic.

Abordarea pe care am oferit-o este cu certitudine aristotelică sub cel puţin trei aspecte. Mai întâi, ea necesită o elaborare convingătoare a acelor distincţii şi concepte pe care le implica teoria lui Aristotel: spiritul voluntar, distincţia dintre virtuţile intelectuale şi cele ale caracterului, raportul celor două cu vocaţiile înnăscute, cu pasiunile cât şi cu structura raţionării practice. În ce priveşte fiecare dintre aceste teme, trebuie să pledez pentru ceva foarte asemănător viziunii aristotelice, pentru ca propria mea concepţie să fie plauzibilă.

În al doilea rând, abordarea mea poate adopta concepţia aristotelică

despre plăcere, deşi interesant este faptul că este ireconciliabilă cu orice viziune utilitaristă şi mai ales cu teoria lui Franklin despre virtuţi. Putem aborda aceste probleme analizând felul cum am putea răspunde cuiva care, luând în considerare teoria mea asupra diferenţelor dintre bunurile interne şi cele externe unei practici, întreabă în care din aceste clase ar fi să intre (dacă e să intre) plăcerea? Răspunsul este următorul: "Unele tipuri de plăceri aparţin unei clase, altele celeilalte."

Cineva care dobândeşte excelenţă într-o anumită practică, care joacă bine şah sau fotbal sau care efectuează cu succes o cercetare în fizică sau un procedeu experimental în pictură, se bucură în mod firesc de realizările şi de activitatea pe care o duce pentru obţinerea acestor rezultate. La fel ca şi cineva care, deşi nu trece dincolo de realizările existente, joacă, gândeşte sau acţionează într-un fel care l-ar duce către depăşirea acestora. Aşa cum arată Aristotel, plăcerea pe care o dă activitatea şi cea pe care o dă performanţa nu sunt scopurile pe care le urmăreşte agentul, dar bucuria completează activitatea de succes într-o asemenea măsură încât succesul în activitate şi bucuria pe care ţi-o dă aceasta sunt una şi aceeaşi stare. De aceea a aspira la una înseamnă a aspira la cealaltă; şi de aceea este uşor, **în acest sens particular**, să confunzi căutarea excelenţei cu cea a plăcerii. Această confuzie specifică este destul de inofensivă; însă confuzia dintre plăcere **în acest sens particular** şi alte forme de plăceri nu mai este tot aşa.

Pentru anumite tipuri de plăceri există bineînţeles bunuri externe care vin împreună cu prestigiul, statutul social, puterea şi banii. Nu orice plăcere constă în bucuria împletită cu activitatea de succes; uneori mai este şi desfătarea care urmează unor stări psihice sau fizice, independente de orice activitate. Asemenea stări - de exemplu cea produsă unei bolţi palatine sănătoase de către senzaţiile succesive, şi prin urmare îmbinate, de stridii de Colchester, ardei roşu şi Veuve Cliquot - pot fi căutate ca bunuri sau răsplăţi externe, care pot fi dobândite prin bani ori primite în virtutea prestigiului. De aceea plăcerile sunt catalogate în mod corect şi adecvat prin clasificarea în bunuri interne şi externe.

Dar tocmai această clasificare nu-şi găseşte locul în abordarea oferită de Franklin virtuţilor, abordare elaborată în întregime în termeni de raporturi şi bunuri externe. Astfel, cu toate că încă din acest stadiu al argumentului îmi este posibil să pretind că abordarea mea captează o concepţie asupra virtuţilor care se află în centrul tradiţiei specifice epocilor antică şi medievală, este la fel de clar faptul că nu există numai o singură concepţie posibilă asupra virtuţilor şi că punctul de vedere al

lui Franklin - şi realmente orice viziune utilitaristă - este astfel încât a-l accepta ar implica respingerea acestei tradiţii şi **vice versa**.

Un aspect crucial al acestei incompatibilităţi a fost observat mai demult de D.H. Lawrence. Când Franklin afirmă: "Să ai rareori relaţii sexuale, doar pentru sănătate sau pentru natalitate...", Lawrence ripostează: " Niciodată să **nu** ai relaţii sexuale." Stă în natura unei virtuţi că, pentru a fi eficace în producerea bunurilor interne care sunt răsplăţile virtuţilor, ea trebuie să fie exercitată fără a ne gândi la consecinţe. Căci se dovedeşte că - iar aceasta este, cel puţin în parte, încă o cerinţă empirică, factuală - deşi virtuţile sunt tocmai acele calităţi care tind să ducă la dobândirea unei anumite clase de bunuri, noi nu le putem poseda totuşi decât dacă le practicăm indiferent că, în orice împrejurări contingente şi particulare, vor produce sau nu acele bunuri. Nu putem fi cu adevărat curajoşi sau sinceri numai la ocazii. De altfel, aşa cum am văzut, întotdeauna este posibil; iar adeseori aşa se şi întâmplă, ca faptul că virtuţile sunt cultivate să împiedice obţinerea acelor bunuri externe care sunt semnul succesului lumesc. Drumul spre succes în Philadelphia şi drumul spre paradisul ceresc pot, în fond, să nu coincidă.

Mai mult, putem acum specifica o dificultate crucială pentru **orice** versiune a utillitarismului care se adaugă la cele pe care le-am remarcat anterior. Utilitarismul nu se poate da seamă de distincţia dintre bunurile interne şi cele externe ale unei practici. Nu numai că această distincţie nu este observată de nici unul dintre filosofii utilitarismului clasic - nu poate fi găsită nici în scrierile lui Bentham, nici în cele ale lui Mill sau Sidgwick - dar bunurile interne şi cele externe nu sunt comensurabile unele cu altele. De aceea noţiunea însumării bunurilor - şi **a fortiori** în lumina celor spuse de mine cu privire la genurile de plăceri, noţiunea însumării fericirii - în termenii unei singure formule sau concepţii despre utilitate, fie că aparţine lui Franklin, lui Bentham sau lui Mill, nu are nici un sens. Cu toate acestea, trebuie să observăm că deşi această distincţie este străină gândirii lui J.S. Mill, ea este plauzibilă şi nu ar însemna să o privim de sus dacă am spune că ceva în genul acesta este distincţia pe care el încerca să o traseze în *Utilitarism* între plăceri "superioare" şi plăceri "inferioare". Cel mult putem spune "ceva de acest gen"; căci educaţia lui J.S. Mill i-a oferit o viziune limitată asupra vieţii şi puterilor omeneşti, nu l-a ajutat să aprecieze jocurile de exemplu, tocmai datorită modului în care el a fost pregătit să aprecieze filosofia. Totuşi, ideea că în centrul vieţii umane se află urmărirea unei excelenţe într-un mod care să extindă puterile omeneşti se vădeşte imediat că este familiară nu numai în gândirea politică şi socială a lui J.S. Mill, dar şi

în viaţa lui şi a doamnei Taylor. Dacă ar fi să aleg oameni care exemplifică anumite virtuţi, aşa cum le înţeleg eu, ar fi bineînţeles multe nume de citat, precum: Sf. Benedict şi Sf. Francis de Assisi, Sf. Tereza, Frederick Engels, Eleanor Marx şi Leon Trotki. Şi, ca multe altele, cel al lui John Stuart Mill s-ar număra cu siguranţă printre ele.

În al treilea rând, concepţia mea este aristotelică prin aceea că leagă evaluarea de explicaţie într-un mod specific aristotelic. Dintr-o perspectivă aristotelică a spune că anumite acţiuni exprimă sau nu o virtute ori mai multe nu se rezumă numai la o evaluare; mai trebuie totodată să faci primul pas în explicarea temeiului pentru care au fost efectuate acele acţiuni, mai degrabă decât altele. De aceea pentru un filosof aristotelic, ca şi pentru un platonician, soarta unei cetăţi sau a unei persoane individuale poate fi explicată invocând nedreptatea provocată de un tiran sau curajul apărătorilor săi. Într-adevăr, fără a invoca locul pe care dreptatea şi nedreptatea, curajul şi laşitatea îl joacă în viaţa umană nu s-ar putea explica veritabil prea multe lucruri. Rezultă de aici că multe dintre proiectele explicative ale ştiinţelor sociale moderne, un canon metodologic care constă în separarea "faptelor" [...] de evaluare, sunt sortite eşecului. Căci faptul că cineva este sau nu curajos ori drept nu poate fi recunoscut ca un "fapt" de către cei care acceptă canonul metodologic respectiv. Din acest punct de vedere, abordarea virtuţilor pe care am oferit-o coincide perfect cu cea a lui Aristotel. Dar acum se poate pune întrebarea: concepţia aceasta poate fi aristotelică din multe puncte de vedere; dar nu este falsă din altele? Să analizăm următoarea obiecţie importantă.

Am definit virtuţile în parte prin locul pe care-l ocupă în practicile umane. Dar, cu siguranţă, s-ar putea arăta că unele practici - cu alte cuvinte, unele activităţi umane coerente care se potrivesc descrierii a ceea ce eu am numit "practică" - sunt dăunătoare. Astfel în discuţiile purtate de unii dintre filosofii moralei, susţinători ai acestui tip de abordare a virtuţilor, s-a avansat ideea că tortura şi activităţile sexuale sado-masochiste pot fi aduse ca exemple de asemenea practici. Dar cum poate fi virtutea o dispoziţie, dacă este genul de dispoziţie potrivită anumitor practici dintre care unele sfârşesc prin producerea unor rele? Răspunsul meu la această obiecţie are două părţi.

Mai întâi vreau să admit că **este posibil** să existe practici, în sensul în care înţeleg acest concept, care pur şi simplu sunt nocive. Sunt prea puţin convins că ele şi există, şi nu cred de fapt că tortura ori sexualitatea sado-masochistă cad sub descrierea unei practici, care e folosită în abordarea pe care am dat-o virtuţilor. Dar nu doresc să mă

bizui în argumentul meu pe această lipsă de convingere, deoarece este cert că întâmplător multe tipuri de practică pot face rău în împrejurări particulare. Căci categoria practicilor include artele, ştiinţele şi anumite tipuri de joc intelectual şi atletic. În acelaşi timp, este evident că oricare dintre acestea poate fi, în anumite condiţii, o sursă a unor rele: dorinţa de a excela şi a câştiga poate corupe; un om poate fi atât de absorbit de pictura lui încât să-şi neglijeze familia; ceea ce era iniţial un recurs onorabil la război se poate dovedi o cruzime sălbatică. Dar ce rezultă de aici?

Bineînţeles că teoria mea nu implică nici că trebuie să scuzăm sau să tolerăm asemenea rele, nici că orice decurge dintr-o virtute este corect din punct de vedere moral. Trebuie să admit că uneori curajul întreţine nedreptatea, că se cunosc cazuri de loialitate care au încurajat un criminal agresiv şi că uneori generozitatea a slăbit capacitatea de a face bine. Dar a nega aceasta ar însemna să intrăm în contradicţie cu unele fapte empirice [...] Cerinţa ca, iniţial, virtuţile să fie definite şi explicate cu ajutorul noţiunii de practică în nici un fel nu implică aprobarea tuturor practicilor în toate împrejurările. Faptul că virtuţile - aşa cum se presupune de însuşi cel care aduce această obiecţie - sunt definite nu în termeni de practici bune şi drepte, ci doar de practici ca atare, nu înseamnă că practicile, aşa cum sunt realizate în epoci şi locuri specifice, nu pot fi supuse unei critici morale. Iar resursele unei astfel de critici nu lipsesc. În primul rând, nu e nici o inconsistenţă să se apeleze la cerinţele unei virtuţi pentru a critica o practică. Dreptatea ar putea fi iniţial definită ca o dispoziţie care în felul ei specific este necesară pentru întreţinerea practicilor; dar nu decurge de aici că în îndeplinirea cerinţelor unei practici nu vor putea fi condamnate unele încălcări ale dreptăţii. De altfel, eu am arătat în altă parte că o moralitate a virtuţilor necesită drept corespondent al său o concepţie asupra legii morale, ale cărei exigenţe trebuie de asemenea să fie satisfăcute de practici. Dar se poate întreba, nu implică toate acestea că trebuie spus mai mult despre importanţa practicilor într-un context moral mai larg? Nu sugerează acest lucru cel puţin că astfel vom înţelege conceptul central al unei virtuţi mai bine decât l-am putea lămuri prin conceptul de practică? Am subliniat, totuşi, că sfera oricărei virtuţi în cadrul vieţii umane se întinde dincolo de practicile prin care ea se defineşte iniţial. Care este atunci locul virtuţilor în domeniile mai vaste ale vieţii umane?

Am accentuat mai devreme că orice abordare a virtuţilor în termenii practicilor poate reprezenta doar o viziune superficială şi parţială. Ce anume ne trebuie pentru a o completa? Până acum, cea mai notabilă

diferenţă dintre abordarea mea şi orice altă abordare care ar putea fi considerată aristotelică a fost aceea că, deşi nu am impus nici un fel de restricţii exercitării virtuţilor în contextul practicilor, am identificat rostul şi funcţia virtuţilor cu ajutorul practicilor, în timp ce Aristotel definea rostul şi funcţia respectivă prin intermediul noţiunii unei vieţi umane în totalitatea ei, care poate fi considerată bună. Or, se pare că întrebării: "Ce i-ar lipsi unei fiinţe umane care nu are virtuţi?" trebuie să i se dea un gen de răspuns care depăşeşte orice am spus până acum. Căci o asemenea persoană nu numai că ar eşua **în nenumărate moduri particulare** din punctul de vedere al genului de excelenţă care se poate dobândi prin participarea la practici şi din cel al raportului uman necesar pentru întreţinerea acestor excelenţe, dar viaţa ei, **văzută în întregime**, ar fi probabil neisprăvită; nu ar fi genul de viaţă pe care cineva l-ar descrie atunci când ar încerca să răspundă la întrebarea: "Care este cel mai bun gen de viaţă pentru acest gen de bărbat sau de femeie?" Iar la această întrebare nu s-ar putea răspunde fără să punem măcar întrebarea aristotelică: "Ce înseamnă o viaţă bună pentru om?" Să considerăm trei feluri în care viaţa umană privită numai din perspectiva concepţiei asupra virtuţilor schiţată în aceste rânduri ar fi neisprăvită.

Mai întâi de toate, ar fi plină de **prea multe** conflicte şi de **prea mult** arbitrariu. Am argumentat mai devreme că meritul unei abordări a virtuţilor în termenii unei multiplicităţi de bunuri constă în faptul că face posibil conflictul tragic într-un fel în care concepţia aristotelică nu reuşeşte. Dar totodată ar produce chiar şi în viaţa cuiva care este virtuos şi disciplinat prea multe ocazii în care a te dedica unei virtuţi te îndreaptă într-o direcţie, iar a te dedica alteia te orientează într-alta. Cerinţele unei practici pot fi incompatibile cu ale alteia în aşa fel încât cineva se poate afla mai degrabă în situaţia de a oscila într-un mod arbitrar, decât în cea de a se hotărî asupra unor opţiuni raţionale. Aşa se pare că a fost cu T.E. Lawrence. Hotărârea de a susţine genul de comunitate în care virtuţile pot înflori poate fi incompatibilă cu devotamentul pe care îl necesită o practică anume, de exemplu artele. Ca urmare, pot exista tensiuni între exigenţele unei vieţi de familie şi cele ale artelor - problemă pe care Gaugain a reuşit sau nu s-o rezolve fugind în Polinezia - ori între cerinţele politice şi cele ale artelor - problemă pe care Lenin a reuşit sau nu s-o rezolve refuzând să asculte Beethoven.

Dacă viaţa trăită prin exercitarea virtuţilor este fracţionată de opţiuni contradictorii în care devotamentul faţă de una presupune în aparenţă renunţarea la cealaltă, ar putea să pară că bunurile interne ale practicilor îşi extrag autoritatea din opţiunile noastre individuale; căci atunci când

bunuri diferite orientează în direcţii diferite şi incompatibile, "eu" trebuie să aleg între cerinţele lor rivale. Sinele modern cu alegerile sale lipsite de criterii reapare în mod evident într-un context străin lui, al acelei lumi despre care am pretins că este aristotelică. Această acuzaţie poate fi respinsă în parte reîntorcându-ne la întrebarea: "De ce atât virtuţile cât şi bunurile au autoritate asupra vieţii noastre?" şi repetând ceea ce am spus în acest capitol. Dar acest răspuns ar avea numai un succes parţial. Noţiunea specific modernă de alegere ar reapare realmente, chiar dacă ar avea o sferă de aplicare mai limitată decât se pretinde în mod obişnuit.

În al doilea rând, fără o concepţie generală referitoare la **telos**-ul unei vieţi umane în totalitatea ei, concepută ca o unitate, înţelegerea pe care am oferit-o unor virtuţi individuale este sortită să rămână parţială şi incompletă. Să luăm două exemple. Dintr-o perspectivă aristotelică, dreptatea constă în a da fiecărei persoane ceea ce i se cuvine sau merită. A binemerita înseamnă a fi contribuit într-un fel substanţial la realizarea acelor bunuri care prin împărtăşirea lor în comun dau fundamentele comunităţii umane. Dar, dacă vrem să evaluăm meritul reciproc, bunurile interne practicilor, inclusiv cele interne practicii de a forma şi întreţine diverse forme de comunitate umană, trebuie să fie ierarhizate şi evaluate într-un anume fel. Astfel, orice aplicare concretă a conceptului aristotelic de dreptate necesită o înţelegere a binelui şi a acelui bun care se află dincolo de multiplicitatea bunurilor ce inspiră practicile. Lucrurile stau la fel şi în cazul răbdării. Răbdarea este virtutea de a aştepta atent fără a te plânge; dar nu înseamnă a aştepta astfel pentru absolut orice. A trata răbdarea ca pe o virtute presupune un răspuns adecvat la întrebarea: "Pentru ce să aştepţi?" În contextul practicilor poate fi dat un răspuns parţial, deşi potrivit pentru multe scopuri: răbdarea unui artizan care lucrează cu material refractar, a unui profesor cu un elev încet, a unui politician la masa negocierilor - toate acestea sunt forme de răbdare. Dar ce se întâmplă dacă materialul este totuşi prea refractar, elevul mult prea încet, negocierile prea jignitoare? Trebuie întotdeauna să cedăm într-un anumit punct, pentru salvgardarea intereselor specifice practicii respective? Exponenţii medievali ai virtuţii răbdării au susţinut că există anumite tipuri de situaţii în care această virtute necesită să nu renunţi niciodată la o anumită persoană sau datorie. Este vorba de situaţii în care, aşa cum ar spune ei, sunt obligat să încarnez în atitudinea mea faţă de acea persoană sau cu privire la acea datorie ceva din atitudinea răbdătoare a lui Dumnezeu faţă de creaţia lui. Dar aceasta ar putea fi aşa numai dacă răbdarea ar servi unui bun general, unui anume **telos** care a justificat subordonarea celorlalte

bunuri. Astfel se dovedeşte că are sens să vorbim despre virtutea răbdării în funcţie de modul în care ordonăm variatele bunuri într-o ierahie şi, **a fortiori**, dacă suntem capabili din punct de vedere raţional să ierarhizăm aceste bunuri particulare.

Am arătat până acum că dacă nu există un **telos** care transcende bunurile limitate ale practicilor, constituind astfel binele unei vieţi umane în întregimea ei, binele unei vieţi umane concepută ca o unitate, atunci **nu numai** că un anumit arbitrariu subversiv ne va invada viaţa morală, **dar** nu vom fi în stare să specificăm în mod adecvat contextul anumitor virtuţi. Aceste două consideraţii sunt întărite de o a treia: există cel puţin o virtute recunoscută prin tradiţie care nu poate fi specificată decât atunci când ne referim la totalitatea unei vieţi umane: virtutea integrităţii sau constanţei. "Puritatea inimii înseamnă a voi un singur lucru", spunea Kierkegaard. Această noţiune de unicitate a ţelului urmărit pe parcursul unei vieţi întregi nu este aplicabilă decât dacă este aplicabil şi conceptul unei vieţi în întregimea ei.

Este limpede, deci, că abordarea mea preliminară a virtuţilor în termenii practicilor include mult din ceea ce tradiţia aristotelică ne-a învăţat despre virtuţi, dar este departe de a face aceasta în întregime. Este de asemenea limpede că pentru a oferi o abordare care în acelaşi timp este mult mai pe deplin adecvată tradiţiei şi poate fi susţinută din punct de vedere raţional este necesar să punem o întrebare la care tradiţia aristotelică a presupus un răspuns atât de larg răspândit în lumea pre-modernă încât nu a trebuit niciodată să fie formulat explicit în mod detaliat. Această întrebare este: se poate justifica din punct de vedere raţional faptul de a concepe fiecare viaţă umană ca pe o unitate, astfel încât să putem încerca să specificăm pentru fiecare viaţă propriul ei bine şi să putem înţelege virtuţile ca având funcţia de a da posibilitatea unui om să asigure vieţii sale un anumit gen de unitate mai degrabă decât altul?

## 2. Dreptatea ca virtute

Când Aristotel preamărea dreptatea ca primă virtute a vieţii politice, el voia să arate prin aceasta că unei comunităţi umane care nu a ajuns la un acord practic în privinţa unei concepţii asupra dreptăţii îi va lipsi de asemenea baza necesară pentru a se defini ca o comunitate politică. Dar atunci lipsa unei asemenea baze trebuie să constituie un pericol pentru însăşi societatea contemporană. Căci produsul acestei istorii,

căreia i-am schiţat unele aspecte într-un alt capitol, nu a constat numai în neputinţa de a ajunge la un acord asupra unui catalog al virtuţilor, ci şi într-o neputinţă fundamentală de a ajunge la un consens asupra relativei importanţe a conceptelor de virtute în cadrul unui sistem moral unde noţiunile de drepturi şi de utilitate deţin de asemenea un loc important. Acel produs a mai constat totodată şi în neputinţa de a cădea de acord asupra conţinutului şi naturii diferitelor virtuţi particulare. Căci, de vreme ce o virtute este acum înţeleasă în general ca o dispoziţie sau ca un sentiment care ne va determina să ne supunem unor reguli, acordul privitor la care anume sunt regulile importante este întotdeauna o condiţie preliminară ajungerii la un consens asupra naturii şi conţinutului unei virtuţi particulare. Dar acest acord anterior referitor la reguli este ceva pe care cultura noastră individualistă nu este capabilă să ni-l asigure. Nicăieri nu se observă mai bine acest lucru şi nicăieri consecinţele nu sunt mai ameninţătoare decât în cazul dreptăţii. Viaţa cotidiană abundă în ele şi, de aceea, antagonismele fundamentale nu pot fi rezolvate pe cale raţională. Să luăm în considerare o astfel de contradicţie, care are la ora actuală un caracter endemic în politica Statelor Unite. O voi prezenta în forma unei dispute între două personaje schematizate, pe care le voi numi fără prea multă imaginaţie A şi B.

A, care poate fi proprietarul unui magazin sau poate ofiţer de poliţie sau zidar s-a străduit să economisească din salariul său banii necesari pentru a-şi cumpăra o mică locuinţă, a-şi trimite copiii la colegiul local, a plăti un tratament medical special pentru părinţii săi. Acum află că toate proiectele sale sunt ameninţate de creşterea taxelor. El consideră că această ameninţare la adresa proiectelor sale este **nedreaptă**; el pretinde că are un drept la ceea ce a câştigat şi că nimeni altcineva nu are dreptul să-i ia ceea ce a realizat în mod legitim şi i se cuvine pe drept. El intenţionează să voteze pentru candidaţii la funcţia politică care îi vor apăra proprietatea, proiectele, **precum şi** concepţia sa despre dreptate.

B, care poate fi un membru al unei profesii liberale sau un asistent social sau cineva care a moştenit o avere, este impresionat de arbitrariul inegalităţilor existente în distribuirea bogăţiei, veniturilor şi a şanselor. El este chiar mai impresionat de incapacitatea celui sărac şi nevoiaş de a-şi schimba condiţia, apărută ca rezultat al inegalităţilor în distribuirea puterii. El consideră că ambele aceste tipuri de inegalitate sunt **nedrepte** şi că ele produc în permanenţă nedreptate. La modul general, el socoteşte că toată această inegalitate necesită o justificare, iar singura justificare posibilă pentru ea constă în ameliorarea condiţiilor de trai ale celui sărac şi nevoiaş - de exemplu prin consolidarea creşterii

economice. El trage de aici concluzia că în împrejurările actuale dreptatea ar fi instaurată de impozitarea redistributivă care va finanţa asistenţa şi serviciile sociale. El intenţionează să voteze în favoarea acelor candidaţi la funcţii politice care vor pleda pentru impozitarea redistributivă şi care îi împărtăşesc concepţia asupra dreptăţii.

Este clar că în împrejurările actuale ale ordinii noastre social-politice A şi B vor fi în dezacord în ce priveşte politica şi oamenii politici. Dar **trebuie** ei să se afle într-un astfel de dezacord? Răspunsul pare să fie că în anumite tipuri de condiţii economice nu e obligatoriu ca dezacordul lor să se manifesta la scara unui conflict politic. Dacă A şi B aparţin unei societăţi în care resursele economice sunt (sau cel puţin se crede că sunt) astfel încât proiectele publice de redistribuire pot fi duse la îndeplinire, cel puţin până la un anumit punct, fără să pericliteze proiectele de viaţă ale lui A, atunci A şi B ar putea pentru un timp să voteze pentru aceeaşi politică şi aceiaşi oameni politici. Ei ar putea să fie la fel de bine una şi aceeaşi persoană. Dar dacă sau în momentul când se ajunge într-o situaţie în care condiţiile economice sunt în aşa fel încât fie proiectele lui A trebuie sacrificate pentru cele ale lui B, fie **vice versa**, atunci devine limpede faptul că A şi B au viziuni asupra dreptăţii care nu numai că sunt logic incompatibile, dar invocă judecăţi de valoare care sunt incomensurabile între ele.

Incompatibilitatea logică nu este greu de identificat. A susţine că principiile despre ce face ca un câştig şi o îndrituire să fie drepte stabilesc limite posibilităţilor de redistribuire. Chiar dacă rezultatul aplicării acestor principii constă într-o mare inegalitate, tolerarea acesteia este preţul care trebuie plătit pentru dreptate. B susţine că principiile distribuirii drepte stabilesc limite câştigului şi îndrituirii legitime. Dacă rezultatul aplicării principiilor distribuirii drepte este modificarea, prin intermediul impozitării sau a unor asemenea mecanisme, a ceea ce a fost socotit până acum în această ordine socială drept câştig şi îndrituire legitimă, atunci acceptarea unei astfel de modificări este preţul care trebuie plătit pentru dreptate. Am putea observa în treacăt (mai târziu ne va folosi acest lucru) că atât în cazul principiului lui A cât şi în cel al lui B preţul care trebuie plătit pentru ca unei persoane ori unui grup să i se facă dreptate este întotdeauna achitat de altcineva. Aşadar, diverse grupuri sociale au interesul să accepte unul din aceste principii şi să-l respingă pe celălalt. Nici unul dintre principii nu are o culoare neutră din punct de vedere social sau politic.

De altfel aici nu este numai vorba de faptul că A şi B susţin principii din care rezultă concluzii practice incompatibile. Tipurile de concepte pe

baza căruia fiecare îşi conturează propriile susţineri sunt atât de diferite unul de celălalt încât chestiunea referitoare la posibilitatea şi modalitatea judecării raţionale a disputei dintre ei începe să devină problematică. Căci A tinde să fundamenteze noţiunea de dreptate pe o abordare a felului cum anume şi la ce anume este îndrituită o persoană, în virtutea a ceea ce ea a dobândit şi a câştigat; B doreşte să fundamenteze noţiunea de dreptate pe o abordare a egalităţii revendicărilor fiecărei persoane în privinţa nevoilor sale vitale şi a mijloacelor menite să le satisfacă. Pus în faţa unui exemplu de proprietate sau de resursă materială, A va fi liber să pretindă că aceasta îi aparţine pe drept pentru că este proprietatea lui, pentru că a obţinut-o prin mijloace legale, pentru că a câştigat-o cu sudoarea frunţii; B va fi liber să spună că ar fi drept ca aceasta să aparţină altora, pentru că aceştia au mult mai multă nevoie de ea şi pentru că, dacă nu le aparţine, atunci nevoile lor vitale nu vor fi satisfăcute. Dar cultura noastră pluralistă nu posedă nici o metodă de a cântări, nici un criteriu raţional pentru a decide între revendicările care presupun o îndreptăţire legitimă şi cele care presupun satisfacerea nevoilor. Aşa cum am arătat, aceste două tipuri de revendicări sunt deci realmente incomensurabile, iar metafora "cântăririi" revendicărilor morale nu numai că este inadecvată, dar chiar induce în eroare.

Cu privire la acest punct filosofia morală analitică de dată recentă formulează cerinţe importante. Căci ea tinde să ofere principii raţionale care pot fi invocate de către părţile adverse cu interese rivale. Iar cele mai distinse încercări recente de a duce la îndeplinire acest proiect au o semnificaţie specială pentru disputa dintre A şi B. Într-adevăr, abordarea dată de Robert Nozick[1] dreptăţii (1974) este, cel puţin la un nivel general, o articulare raţională a elementelor de bază ale poziţiei lui A, în timp ce abordarea lui John Rawls[2] (1971) este, similar, o articulare raţională a elementelor de bază ale poziţiei lui B. Astfel, dacă analizele filosofice pe care fie Rawls, fie Nozick ni le propun se dovedesc solide din punct de vedere raţional, atunci disputa dintre A şi B va fi rezolvată într-un fel sau în altul, iar propria mea caracterizare a disputei va fi în consecinţă falsă.

Voi începe cu abordarea lui Rawls. Rawls susţine că principiile dreptăţii sunt cele care ar fi alese de către un agent raţional "situat în spatele unui văl de ignoranţă" (p. 136) care face ca el să nu ştie ce loc va ocupa în societate, cu alte cuvinte care va fi statutul său ori din ce

[1] În *Anarchy, State and Utopia* - trad.

[2] În *A Theory of Justice* - n. trad.

clasă socială va face parte, ce talente şi capacităţi va poseda, care va fi concepţia sa despre bine şi ce ţeluri va avea în viaţă, ce temperament va avea sau în ce ordine economică, politică, culturală sau socială va trăi. Rawls susţine că orice agent raţional aflat în această situaţie va defini o distribuire dreaptă a bunurilor pentru **orice** ordine socială, folosindu-se de două principii şi de o regulă pentru repartizarea priorităţilor, când cele două principii intră în conflict.

Primul dintre ele postulează că : "Fiecare persoană va avea un drept egal la cel mai extins sisem total de libertăţi fundamentale egale, compatibil cu un sistem similar de libertăţi pentru toţi"; iar al doilea: "Inegalităţile sociale şi economice vor fi organizate în aşa fel încât să fie atât: a) în beneficiul cel mai mare al celui mai dezavantajat şi consistent cu principiul economiilor comune [acest principiu consacră investiţii echitabile în interesele generaţiilor viitoare], cât şi b) să fie ataşate de funcţii şi poziţii sociale deschise tuturor, în condiţii de egalitate echitabilă a şanselor" (p. 302). Primul principiu are prioritate asupra celui de-al doilea: libertatea va fi restrânsă numai în scopul libertăţii. Şi, în general, dreptatea are prioritate asupra eficienţei. Astfel, Rawls ajunge la concepţia lui generală: "Toate bunurile sociale primare - libertate şi oportunităţi, venit şi bogăţie, precum şi temeiurile respectului de sine - vor fi distribuite în mod egal, cu excepţia cazului când o distribuire inegală a vreunora sau a tuturor acestor bunuri este în avantajului celor mai puţin favorizaţi." (p. 303)

Mulţi critici ai lui Rawls s-au concentrat asupra felurilor în care acesta din urmă îşi derivă principiile dreptăţii pornind de la stabilirea poziţiei iniţiale a agentului raţional, "situat în spatele unui văl de ignoranţă". Aceşti critici au adus un număr de obiecţii pertinente; dar nu intenţionez să stărui asupra lor, chiar şi numai pentru că eu consider nu doar că un agent raţional aflat **într-o anumită** situaţie ca aceea a vălului de ignoranţă ar alege realmente **anumite** principii ale dreptăţii precum cele pe care le susţine Rawls, dar şi că **numai** un agent raţional aflat într-o astfel de situaţie ar alege asemenea principii. Ulterior în cursul argumentării mele acest lucru va deveni important. Pentru moment, totuşi, îl voi lăsa de-o parte pentru a caracteriza viziunea lui Nozick.

Nozick susţine că "dacă lumea ar fi dreaptă pe de-a-ntregul" (p. 151) singurii oameni îndrituiţi să deţină ceva, adică a şi-l însuşi pentru a-l folosi aşa cum doresc, ar fi aceia care au obţinut în mod legitim (*justly*) ceea ce deţin prin vreo acţiune legitimă de achiziţie originară şi cei care au obţinut în mod legitim ceea ce deţin prin vreo acţiune legitimă de transfer de la altcineva care l-a obţinut fie prin vreo acţiune legitimă de

achiziţie originară fie printr-un transfer legitim... şi aşa mai departe. Cu alte cuvinte, răspunsul justificabil la întrebarea: "de ce eşti tu îndreptăţit să foloseşti scoica de mare cum îţi place?" fie va fi: "am cules-o de pe malul mării, unde nu aparţinea nimănui şi unde existau o mulţime de scoici pe care oricine altcineva putea să le culeagă" (o acţiune legitimă de achiziţie originară), fie va fi: " altcineva a cules-o de pe malul mării şi a vândut-o sau a oferit-o de bunăvoie cuiva, .... care de bună voie mi-a vândut-o sau mi-a oferit-o" (un şir de "acţiuni legitime de transfer"). Rezultă din concepţia lui Nozick, aşa cum el însuşi remarcă imediat, că: "Principiul complet al dreptăţii distributive va spune pur şi simplu că o distribuire este dreaptă dacă toată lumea este îndreptăţită la proprietăţile pe care le deţine potrivit acelei distribuiri" (p. 153).

Nozick derivă aceste concluzii din premise referitoare la drepturile inalienabile ale fiecărei persoane individuale, premise pentru care el însuşi nu oferă argumente. Ca şi în cazul lui Rawls, nu vreau să aduc obiecţii la modul în care îşi derivă Nozick principiile din premisele sale; încă o dată voi dori să subliniez în schimb că **numai** din asemenea premise se pot deriva în mod raţional astfel de principii. Aceasta înseamnă că, atât în cazul abordării date de Nozick dreptăţii, cât şi în cel al abordării lui Rawls, problemele pe care vreau să le ridic nu sunt legate de coerenţa structurii interne a argumentelor lor. Într-adevăr, propriul meu argument presupune că abordările lor nu sunt lipsite de o asemenea coerenţă.

Doresc să argumentez trei lucruri: primul, că incompatibilitatea dintre concepţia lui Nozick şi cea a lui Rawls oglindeşte efectiv până la un punct incompatibilitatea poziţiei lui A cu cea a lui B şi că în măsura aceasta Rawls şi Nozick reuşesc cel puţin să articuleze la nivelul filosofiei morale dezacordul dintre cetăţeni obişnuiţi, nefilosofici precum A şi B; dar că, de asemenea, Rawls şi Nozick reproduc la nivelul argumentului filosofic exact acelaşi tip de incompatibilitate şi incomensurabilitate care a făcut ca disputa dintre A şi B să fie ireconciliabilă la nivelul conflictului social; al doilea, că mai există un element atât în poziţia lui A cât şi cea a lui B pe care nici abordarea lui Rawls şi nici cea a lui Nozick nu reuşesc să o surprindă, un element care stăruie din acea tradiţie clasică, veche, în care virtuţile ocupau locul central. Când reflectăm asupra acestor chestiuni, se iveşte o a treia problemă: anume, că în conjuncţia lor găsim un indiciu important al presupoziţiilor sociale pe care Rawls şi Nozick le împărtăşesc într-o anumită măsură.

Rawls consideră ca primordial ceea ce este de fapt un principiu de egalitate referitor la nevoi. Concepţia lui despre cel mai dezavantajos

sector al comunității este concepția celor ale căror nevoi sunt cele mai acute în ce privește venitul, bogăția și alte bunuri. Nozick socotește primordial un principiu al egalității referitor la îndreptățire. Pentru Rawls nu are revelanță cum au ajuns cei ale căror nevoi sunt acute în starea lor actuală; dreptatea devine o chestiune de modele curente de distribuire, pentru care trecutul nu prezintă vreo importanță. Pentru Nozick au importanță numai dovezile privitoare la ceea ce a fost dobândit în trecut în mod legitim; în ele însele, modelele curente de distribuire nu pot avea vreo relevanță în privința **dreptății** (deși poate că ar avea pentru bunătate sau generozitate). A spune fie și numai atât arată cât de aproape este Rawls de B și cât de aproape este Nozick de A. Căci A a pledat împotriva canoanelor distributive, pentru o dreptate care vizează îndrituirea, iar B a pledat împotriva canoanelor de îndrituire pentru o dreptate care să fie legată de nevoile umane. Totuși este limpede nu numai că prioritățile lui Rawls sunt incompatibile cu cele ale lui Nozick - într-un mod analog felului în care poziția lui B este incompatibilă cu cea a lui A - dar totodată și că poziția lui Rawls este incomensurabilă cu cea a lui Nozick - într-un mod la fel de analog cu incomensurabilitatea existentă între opinia lui A și cea a lui B. Căci cum poate o cerință care oferă prioritate egalității în funcție de necesități să fie comparată în mod rațional cu una care acordă prioritate îndreptățirilor? Dacă Rawls ar trebui să argumenteze că oricine aflat **în spatele vălului de ignoranță**, care n-ar ști nici dacă, nici cum anume nevoile lui vor fi satisfăcute și nici care ar fi îndrituirile lui, va prefera neapărat în mod rațional un principiu care respectă nevoile unuia care respectă îndrituirile (probabil invocând în acest scop principiile teoriei deciziei raționale), răspunsul direct trebuie să fie nu numai că **noi** nu ne aflăm **niciodată** în spatele unui asemenea văl de ignoranță, dar și că în acest fel nu va fi pusă în discuție premisa lui Nozick asupra drepturilor inalienabile. Iar dacă Nozick ar trebui să argumenteze - așa cum de altfel chiar o face - că orice principiu distributiv, dacă este aplicat, ar putea viola libertatea tuturor celor care sunt îndreptățiți, răspunsul direct trebuie să fie acela că interpretând în acest fel inviolabilitatea drepturilor fundamentale el își afirmă propria teză fără s-o mai demonstreze și nu pune sub semnul întrebării premisele lui Rawls.

Cu toate acestea, există un aspect comun important, chiar dacă negativ, al abordărilor lui Rawls și Nozick. Nici unul dintre ei nu face referire la **merit** în abordările pe care le oferă dreptății - și nici nu ar putea face acest lucru în mod consistent. Totuși, atât A cât și B fac o asemenea referire, și este extrem de important să observăm aici că A și

B nu sunt nume ale unor simple construcţii arbitrare care-mi aparţin; argumentele lor reproduc cu fidelitate, de exemplu, o bună parte din ceea ce s-a spus efectiv în recentele dezbateri fiscale din California, New Jersey şi în alte părţi. Ceea ce A reclamă în ce-l priveşte nu este numai faptul că este îndreptăţit la ceea ce a câştigat prin muncă, dar şi că el **merită** acest lucru în virtutea muncii lui de o viaţă; ceea ce reclamă B în numele celui sărac şi nevoiaş este că sărăcia şi privaţiunile de care suferă sunt **nemeritate** şi astfel sunt neîndreptăţite. Or, pare clar că în cazul corespondenţilor din viaţa reală ai lui A şi B ceea ce îi face să simtă puternic că lucrurile de care se plâng ei sunt nedrepte este mai degrabă această referire la merit decât vreun alt tip de rău sau vătămare.

Nici abordarea lui Rawls, nici cea a lui Nozick nu oferă acest loc central, ori vreun loc oarecare, conceptului de merit în susţinerile lor privitoare la dreptate şi nedreptate. Rawls (p. 310) acceptă faptul că în opinia simţului comun dreptatea este legată de merit, dar argumentează că, în primul rând nu ştim ceea ce merită cineva până când n-am formulat regulile dreptăţii (şi, de aici, nu putem fundamenta pe merit înţelegerea noastră a dreptăţii), iar în al doilea rând că atunci când am formulat regulile dreptăţii oricum nu este vorba de merit, ci doar de aşteptări legitime. De asemenea, el susţine că ar fi practic imposibil să încerci să aplici noţiunea de merit. În această chestiune fantoma lui Hume bântuie în paginile sale.

Nozick este mai puţin explicit, dar cum concepţia lui asupra dreptăţii este bazată exclusiv pe îndrituiri nu poate face loc noţiunii de merit. El discută la un moment dat posibilitatea unui principiu pentru corectarea nedreptăţii, dar ceea ce arată el în această chestiune este atât de criptic şi de nesigur încât nu sugerează nici o modalitate posibilă pentru amendarea punctului său general de vedere. În orice caz, este clar că atât pentru Nozick cât şi pentru Rawls o societate se compune din persoane individuale, fiecare cu propriul interes, care trebuie să se strângă laolaltă şi să stabilească norme comune de viaţă. În cazul lui Nozick mai există constrângerea suplimentară a unei colecţii de drepturi fundamentale. În cel al lui Rawls singurele constrângeri sunt acelea pe care le-ar impune o raţionalitate prudentă. Astfel, în ambele abordări persoanele individuale sunt primordiale iar societatea secundară, şi identificarea intereselor individuale este prioritară faţă de crearea oricăror relaţii morale şi sociale existente între ele, fiind independentă de acestea. Dar noţiunea de merit îşi găseşte locul potrivit numai în contextul unei comunităţi în cadrul căreia relaţia fundamentală este o înţelegere comună atât a ce reprezintă binele pentru om, cât şi binele

acelei comunităţi şi unde persoanele individuale îşi identifică interesele fundamentale cu ajutorul acestor două noţiuni de bine. Rawls face în mod explicit o presupoziţie a concepţiei sale din faptul că trebuie să ne aşteptăm să nu fim de acord cu ceilalţi referitor la ce înseamnă o viaţă bună pentru om şi că de aceea trebuie exclusă orice înţelegere a acestui lucru atunci când formulăm principiile dreptăţii. Pot fi luate în considerare numai acele noţiuni de bine în care se arată interesat oricine, indiferent de viziunea lui asupra unei vieţi bune. De asemenea, în argumentul lui Nozick conceptul de comunitate, necesar pentru ca noţiunea de merit să-şi găsească o aplicare, este pur şi simplu absent. Pentru a înţelege acest lucru trebuie să clarificăm alte două chestiuni.

Prima se leagă de presupoziţiile sociale comune ale lui Rawls şi Nozick. Din ambele puncte de vedere este ca şi cum am fi naufragiat pe o insulă nelocuită cu un grup de alte persoane individuale din care nu cunoaştem pe nimeni, şi nici celelalte persoane nu se cunosc între ele. În astfel de situaţii trebuie elaborate norme care să ne protejeze pe fiecare într-o măsură maximă. Premisa lui Nozick cu privire la drepturi introduce o colecţie de constrângeri tari; ştim că anumite tipuri de interferenţe între persoane sunt absolut interzise. Dar există o limită a relaţiilor dintre noi, care este stabilită de interesele noastre personale şi rivale. Doctrina individualistă are cu siguranţă, aşa cum am remarcat anterior, precursori distinşi: Hobbes, Locke (ale căror concepţii Nozick le tratează cu mult respect), Machiavelli şi alţii. Ea conţine în sine o anumită notă de realism privitor la societatea modernă: într-adevăr, societatea modernă este adesea, cel puţin la suprafaţă, o adevărată colecţie de străini, fiecare urmărindu-şi propriul interes şi respectând un număr minim de constrângeri. Bineînţeles că chiar şi în societatea modernă ne este încă dificil să gândim în această lumină familia, colegiul şi alte colectivităţi reale; dar până şi modul nostru de a gândi despre acestea este acum invadat într-o măsură crescândă, mai ales în tribunale, de concepţii individualiste. Astfel, Rawls şi Nozick articulează într-un mod remarcabil o viziune comună care concepe, măcar la modul ideal, intrarea în viaţa socială ca pe o acţiune voluntară a unor persoane individuale cel puţin potenţial raţionale cu interese anterior date şi care trebuie să-şi pună întrebarea: "În ce fel de contract social cu ceilalţi ar fi mai rezonabil să intru?" Nu este o surpriză faptul că o consecinţă a acesteia este următoarea: punctele lor de vedere exclud orice abordare a comunităţii umane în care noţiunea de merit, în conexiune cu contribuţiile la îndeplinirea sarcinilor comune întregii comunităţi de a urmări binele comun, ar putea oferi temeiul judecăţilor privitoare la

virtute şi nedreptate.

Meritul este eliminat şi într-un alt mod. Am remarcat cum principiile distributive ale lui Rawls exclud referirea la trecut şi deci la susţinerea că cineva are un merit întrucât a făcut unele acţiuni ori a suferit în trecut. Nozick exclude de asemenea referirea la trecut ca temei al unor asemenea cerinţe, preocupându-se de legitimitatea îndrituirilor ca singura bază pentru a lua în considerare trecutul în legătură cu noţiunea de dreptate. Ceea ce dă importanţă acestui aspect este faptul că teoria lui Nozick favorizează o mitologie particulară despre trecut, alcătuită în principal din ceea ce exclude viziunea lui. Căci centrală abordării lui este teza conform căreia toate îndreptăţirile legitime derivă din acţiuni legitime de achiziţie originară. Dar, dacă aşa stau lucrurile, există de fapt foarte puţine - iar în unele regiuni întinse din lume **nici nu există** - îndreptăţiri legitime. În lumea modernă proprietarii nu sunt moştenitorii legitimi ai persoanelor lockeene care a efectuat acţiuni de achiziţie originare quasi-lockeene ("quasi", pentru a lua în considerare amendamentele aduse de Nozick lui Locke); ei sunt moştenitorii acelora care, de exemplu, au furat şi au folosit violenţa pentru a răpi pământurile obşteşti ale ţărănimii din Anglia, întinderi vaste din America de Nord de la amerindieni, pământ irlandez de la irlandezi şi pământ prusac de la prusacii care la origine nu au fost germani. Aceasta este realitatea istorică care se ascunde ideologic în spatele oricărei teze lockeene. Lipsa oricărui principiu de corectare a acestor nedreptăţi nu reprezintă în consecinţă o mică problemă secundară pentru o teză cum este cea a lui Nozick; ea tinde să vicieze în întregime teoria, chiar dacă ne-am reţine să formulăm obiecţiile copleşitoare la adresa oricărei credinţe în drepturi inalienabile ale omului.

Diferenţele dintre A şi B, pe de o parte, şi Rawls şi Nozick, pe de alta, îi conduc însă pe primii la inconsistenţă. Faptul că fiecare în parte asociază noţiunea de merit fie cu principiile lui Rawls, fie cu cele ale lui Nozick dezvăluie o aderenţă la o doctrină mai tradiţională a dreptăţii, mai aristotelică şi mai creştină. Această inconsistenţă este astfel un tribut plătit rezistenţei şi puterii de influenţă a tradiţiei, caracteristici care provin din două surse diferite. În melanjul conceptual al gândirii şi practicii morale se mai găsesc şi astăzi reminiscenţe ale acestei tradiţii - conceptele de virtuţi în cea mai mare parte, alături de concepte moderne şi individualiste precum cel de drepturi şi cel de utilitate. Dar tradiţia mai dăinuie totodată într-o formă mult mai puţin fragmentată şi distorsionată în viaţa anumitor comunităţi ale căror legături istorice cu trecutul lor îşi mai păstrează încă trăinicia. Astfel, tradiţia morală veche

se poate detecta în Statele Unite, precum şi în alte părţi ale lumii în cadrul unor comunităţi catolice irlandeze, al grecilor ortodocşi ori în unele colectivităţi evreieşti de orientare ortodoxă. Toate acestea şi-au moştenit tradiţia morală nu numai din religie, ci şi din structura satelor ţărăneşti şi a gospodăriilor de la periferiile Europei moderne, în cadrul cărora au trăit strămoşii lor direcţi. De altfel ar fi greşit ca din accentul pe care l-am pus asupra rădăcinilor medievale ale filosofiei morale moderne să se tragă concluzia că protestantismul nu a devenit în anumite regiuni principalul suport al exact aceleiaşi tradiţii morale; în Scoţia, de exemplu, *Etica Nicomahică* şi *Politica* lui Aristotel erau textele morale laice studiate în universităţi, coexistând bine, până la 1690 ca şi după aceea, cu o teologie calvinistă care adesea în altă parte se arăta ostilă lor. Există şi astăzi în Statele Unite comunităţi protestante albe ori de culoare, în special cele din Sud sau care provin din această regiune, care recunosc în tradiţia virtuţilor un element esenţial al propriei lor moşteniri culturale.

Fie chiar şi în asemenea comunităţi nevoia de a intra într-o discuţie publică consolidează participarea la melanjul cultural, în căutarea unui număr de concepte şi norme comune care să poate fi folosite şi invocate de toţi. Ca urmare, ataşamentul unor astfel de comunităţi periferice la această tradiţie este mereu în primejdie să se erodeze - iar aceasta, dacă argumentul meu este corect, în căutarea unei himere. Căci ceea ce dezvăluie încă odată analiza poziţiilor lui A şi lui B este faptul că dispunem de prea multe concepte morale disparate şi rivale - în cazul de faţă este vorba de conceptele de dreptate - iar resursele morale ale culturii noastre nu ne permit în nici un fel să rezolvăm pe cale raţională antagonismul existent între ele. Filosofia morală, aşa cum este înţeleasă în general, reflectă atât de fidel disputele şi dezacordurile existente în această cultură încât controversele din cadrul ei se dovedesc ireconciliabile în acelaşi fel în care sunt înseşi disputele politice şi morale.

Rezultă că în privinţa societăţii noastre nu există speranţă pentru realizarea unui consens moral. Din motive cu totul ne-marxiste Marx a avut dreptate când i-a criticat pe sindicaliştii englezi din anii 60 ai secolului al XIX-lea, arătând că apelurile lor la dreptate erau fără rost, de vreme ce există concepţii rivale asupra dreptăţii determinate de viaţa reală a grupurilor sociale rivale şi care, la rândul lor, influenţează această viaţă. Desigur că Marx greşea atunci când presupunea că asemenea dezacorduri asupra dreptăţii nu erau decât fenomene secundare, că ele reflectau doar interesele claselor economice rivale.

Concepţiile asupra dreptăţii şi ataşamentul faţă de asemenea concepţii sunt în parte constitutive modurilor de viaţă ale grupurilor sociale, iar interesele economice sunt adesea definite parţial în termenii unor astfel de concepţii şi nu **vice versa**. Dar Marx a avut totodată dreptate într-un mod fundamental atunci când vedea un raport antagonist şi nu de consens în nucleul structurii sociale moderne. Nu este vorba numai de faptul că ne trăim viaţa conformându-ne prea mult unei varietăţi şi multiplicităţi de concepte fragmentate; este vorba şi de faptul că acestea sunt folosite în acelaşi timp pentru a da glas idealurilor şi politicilor sociale rivale şi incompatibile, **precum şi** pentru a ne furniza o retorică politică pluralistă a cărei funcţie este să ascundă profunzimea antagonismelor noastre.

De aici derivă concluzii importante în sprijinul teoriei constituţionale. Gânditori liberali precum Ronald Dworkin ne propun să considerăm că funcţia Curţii Supreme de Justiţie este aceea de a face apel la o serie de principii consistente - cele mai multe, poate chiar toate, preluate din morală - în lumina anumitor legi şi sentinţe particulare care urmează să fie evaluate. Cei care susţin o asemenea concepţie sunt siliţi să considere că anumite sentinţe ale Curţii Supreme de Justiţie sunt inadecvate în lumina acestor principii asumate. Tipul de sentinţă la care mă gândesc este exemplificat de cazul *Bakke*, în care două teorii, la prima vedere extrem de incompatibile, au fost susţinute de către membrii Curţii, iar domnul judecător Powell, care a pronunţat sentinţa, a fost unicul judecător care le-a îmbrăţişat pe amândouă. Dar, dacă argumentul meu este corect, una dintre funcţiile Curţii Supreme de Justiţie trebuie să fie aceea de a menţine pacea între grupurile sociale rivale care aderă la principii rivale şi incompatibile de dreptate, manifestând o corectitudine care constă într-o echitate a sentinţelor sale. Astfel, în cazul *Bakke* Curtea Supremă de Justiţie pe de o parte a interzis unele condiţii cu caracter etnic pentru admiterea în colegii şi universităţi dar, pe de alta, a permis unele discriminări în favoarea unor grupuri minoritare lipsite de condiţii materiale. A încerca să încropeşti o colecţie de principii consistente care să se afle la baza unei asemenea decizii te-ar putea duce sau nu la concluzia că tribunalul s-ar putea să fie lipsit de consistenţă logică. Dar a face o asemenea încercare înseamnă să nu vezi esenţialul. În cazul *Bakke* şi câteodată şi în alte cazuri Curtea Supremă a jucat rolul de făcător de pace sau de for conciliant, depăşind un impas al conflictului prin negocieri şi nu prin invocarea principiilor noastre comune fundamentale. Căci, ca întreg, societatea noastră nu deţine deloc asemenea principii.

Rezultă că politica modernă nu poate fi o chestiune de consens moral autentic. Şi nici nu este. Politica modernă este război civil dus prin alte mijloace, iar cazul *Bakke* a fost de asemenea o luptă [...] Adevărul în această privinţă a fost arătat de către Adam Ferguson: "Nu trebuie să aşteptăm ca legile vreunei ţări să fie elaborate precum atât de multe lecţii de moralitate... Legile, fie ele civile sau politice, sunt tertipuri ale politicii în vederea armonizării pretenţiilor partidelor şi menţinerii păcii în cadrul societăţii. Tertipul este adaptat unor circumstanţe speciale..." (*Principles of Moral and Political Science*, II, 144). Natura oricărei societăţi, deci, nu va fi descifrată numai din legile sale, ci din acelea care reprezintă un index al antagonismelor ei. Ceea ce arată legile noastre este gradul şi măsura în care antagonismul trebuie înăbuşit.

Dar, dacă aşa stau lucrurile, atunci o altă virtute a fost şi ea modificată. Patriotismul nu mai poate fi ceea ce era pentru că suntem lipsiţi de o **patria** în sensul cel mai deplin al cuvântului. Ce vreau eu să spun nu trebuie confundat cu felul în care în mod obişnuit se respinge patriotismul din perspectivă liberală. Liberalii au avut adesea, dar nu întotdeauna, o poziţie negativistă, ba chiar ostilă faţă de patriotism, în parte din cauză că ei sunt ataşaţi unor valori pe care le consideră universale şi nu locale, particulare, dar în parte şi datorită unei bănuieli bine întemeiate că în lumea modernă patriotismul este adesea o faţadă în spatele căreia sunt încurajate şovinismul şi imperialismul. Dar punctul meu de vedere nu este că patriotismul este bun sau rău ca sentiment, ci că practicarea lui drept virtute nu mai este posibilă în societăţile dezvoltate, la modul la care s-a putut odinioară. În orice societate în care guvernarea nu reprezintă comunitatea morală a cetăţenilor sau nu este expresia acesteia, ci în schimb este o colecţie de aranjamente instituţionale care au ca scop să impună societăţii o unitate birocratizată lipsită de un consens moral autentic, natura obligaţiilor politice devine sistematic neclară. Patriotismul este, sau a fost, o virtute fundamentată în principal pe ataşamentul faţă de o comunitate morală şi politică şi numai într-un mod secundar faţă de guvernarea din acea comunitate; dar este exercitat în mod specific atunci când se asumă o responsabilitate faţă de o asemenea guvernare şi în cadrul acesteia. Când, cu toate acestea, raportul dintre guvernare şi comunitatea morală este pus sub semnul întrebării atât din cauza naturii schimbate a guvernării cât şi din lipsa unui consens moral în cadrul societăţii, devine dificil să îţi mai formezi o concepţie despre patriotism simplă, clară, care să poată fi predată. Loialitatea faţă de ţara mea, care rămâne în

continuare o virtute centrală, devine diferită de obedienţa faţă de guvernarea care se întâmplă să fie în funcţiune.

Aşa cum această interpretare a modificării conceptului de patriotism nu trebuie confundată cu critica liberală a specificităţii morale, tot aşa această distanţare a sinelui moral de guvernările din statele moderne nu trebuie confundată cu critica anarhistă a statului. Nimic din argumentul meu nu sugerează, ca să nu mai vorbesc că nu implică vreun fel de motive corespunzătoare pentru a respinge ca necesare şi legitime anumite forme de guvernare; ceea ce implică el este faptul că statul modern nu reprezintă o asemenea formă de guvernare. Trebuie să reiasă clar din argumentul meu expus anterior că tradiţia virtuţilor este într-un raport de contradicţie cu organizarea economică modernă şi în special cu caracterul individualist al acesteia, cu spiritul ei de acaparare şi faptul că aşază valorile pieţei într-un loc central din punct de vedere social. Devine limpede acum că, din perspectiva acestei tradiţii, el mai implică şi o respingere a ordinii politice. Aceasta nu înseamnă că nu sunt numeroase sarcinile care pot fi îndeplinite numai în cadrul şi prin intermediul guvernării: exercitarea legilor, atât cât este posibil într-un stat modern, să fie apărată; situaţiile în care apar nedreptăţi şi suferinţe nemeritate să fie rezolvate; să se manifeste generozitatea; libertatea să fie apărată, în modalităţi care uneori sunt posibile numai prin utilizarea instituţiilor guvernamentale. Dar fiecare sarcină în parte, fiecare responsabilitate trebuie evaluată după propriile merite. Politica modernă, efectuată sistematic - fie că este liberală sau conservatoare, radicală sau socialistă - pur şi simplu trebuie respinsă dintr-un punct de vedere ataşat real de tradiţia virtuţilor; căci însăşi politica modernă, în formele sale instituţionalizate, constituie expresia unei respingeri sistematice a acestei tradiţii.

# RAȚIUNE ȘI SENTIMENT ÎN ÎNȚELEGEREA DREPTĂȚII *

***Susan Moller Okin***

Unele studii feministe recente au pus la îndoială corpusul gândirii politice occidentale în două noi feluri: unele lucrări se concentrează în primul rând fie asupra absenței, fie asupra presupusei subordonări a femeilor în teoriile politice, pentru ca apoi să întrebe cum trebuie schimbată teoria, astfel încât să includă și femeile într-un mod egal cu bărbații; alte lucrări se concentrează mai îndeaproape asupra felului în care structura de gen a societăților în care au trăit teoreticienii a dat formă ideilor și argumentelor lor centrale și discută modul în care sunt afectate aceste idei și argumente de adoptarea unei perspective feministe[1]. În acest eseu sper să pot contribui la cel de-al doilea proiect menționat. Deși răspunsurile mele nu sunt nici pe departe complete, voi ridica anumite întrebări cu privire la efectele pe care le au supozițiile despre structura de gen a societății asupra concepțiilor despre dreptatea socială. Astfel, voi sugera că unele distincții făcute recent între o etică a dreptății și o etică a grijii sunt cel puțin fără acoperire, dacă nu false. S-ar putea ca ele mai degrabă să împiedice decât să fie de ajutor încercărilor noastre de a produce o teorie morală și politică acceptabilă într-o lume în care genul, ca instrument de organizare socială, devine din ce în ce mai greu de susținut[2].

Mă voi concentra asupra a doi filosofi importanți - în primul rând Rawls, iar apoi Kant, datorită influenței sale asupra primului - și voi discuta felul în care supozițiile lor despre diviziunea muncii între sexe, în care femeile au în grijă domeniul educației și îngrijirii omului, a avut un efect fundamental asupra abordării pe care o oferă ei subiecților morali și dezvoltării gândirii morale. Acest fapt este exemplificat de tendințele lor de a despărți rațiunea de sentimente și de a cere ca, atunci când deliberează, subiecții morali să facă abstracție de contextualitatea și contingențele vieții umane reale.

---

*Această lucrare a beneficiat de comentariile și criticile următorilor: Sissela Bok, Joshua Cohen, George Pearson Cross, Amy Gutmann, Robert O. Keohane, Will Kimlicka, Robert L. Okin, John Rawls, Nancy Rosenblum, Cass R. Sunstein, Joan Tronto și Iris Young. Cu toate acestea, regret că nu am fost în stare să răspund adecvat tuturor obiecțiilor și sugestiilor lor.

Cartea lui John Rawls *O teorie a dreptății* a constituit, într-un fel sau altul, sursa de inspirație pentru o mare parte a teoriei morale și politice contemporane[3]. Nu mă voi concentra aici în primul rând asupra a ceea ce spune - sau, de cele mai multe ori, nu spune - această carte despre femei și gen. Voi încerca să îmi îndrept atenția spre efectele pe care le au supozițiile referitoare la gen asupra aspectelor centrale ale teoriei. Mai întâi, voi schița abordările contrastante ale lui Kant și Rawls cu privire la felul în care cineva învață cum să fie o persoană morală. Apoi voi argumenta că, în ciuda acestor contraste importante, puternica influență kantiană asupra lui Rawls îl determină pe acesta să își exprime ideile fundamentale preponderent în limbajul alegerii raționale. Acest fapt le face vulnerabile la două tipuri de critici: aceea că ele presupun supoziții inacceptabil de egoiste despre natura umană și aceea că au prea puțină relevanță pentru oamenii reali care gândesc despre dreptate[4]. Chiar dacă uneori se consideră că teoria lui Rawls este excesiv de raționalistă, de individualistă și că nu ține seamă de ființele umane reale, voi argumenta că în nucleul ei este loc și pentru responsabilitate, grijă și preocupare pentru ceilalți (deși acest lucru este lăsat nedeslușit în mod frecvent de Rawls însuși). Lucrarea de față este, în parte, o încercare de a dezvolta o abordare feministă a dreptății sociale, centrată pe o reinterpretare a conceptului rawlsian central: cel de poziție originară.

Cu toate acestea, într-un alt sens, lucrarea de față este o *critică* feministă la adresa lui Rawls. Pentru că el, spre deosebire de Kant, dar alături de o lungă tradiție de gânditori morali și politici precum Rousseau, Hegel și Tocqueville, socotește că familia este școala moralității, cel dintâi element de socializare a cetățenilor drepți. În același timp, alături de alți filosofi din aceeași tradiție, el neglijează problema dreptății sau nedreptății în cadrul însești familiei bazate pe structuri de gen. Rezultatul este o tensiune în nucleul teoriei, care poate fi înlăturată numai prin punerea întrebării privitoare la dreptate înăuntrul familiei.

**Moștenirea kantiană**

De ce și-a formulat Rawls teoria, sau mare parte a ei, în limbajul alegerii raționale? De ce a prezentat-o mai degrabă astfel, decât ca pe o teorie ce necesită empatie chiar și din partea acelor agenți morali artificiali, locuitori ai poziției originare - și care necesită nu numai empatie, ci și o extrem de cuprinzătoare bunăvoință din partea ființelor umane obișnuite, pregătite să respecte principiile dreptății? Numai

moştenirea kantiană poate explica aceste lucruri. Felul în care Rawls îşi prezintă teoria despre dreptate reflectă atât accentul pus de Kant pe autonomie şi raţionalitate, ca trăsături definitorii ale subiecţilor morali, cât şi distincţia rigidă a acestuia între raţiune şi sentiment şi refuzul său de a acorda sentimentului vreun rol în formularea principiilor morale. Rawls spune despre Kant că "el porneşte de la ideea că principiile moralităţii sunt obiectul alegerii raţionale... Astfel, filosofia morală devine studiul conceperii şi rezultatului unei decizii raţionale convenabil definite". (*TOJ*, p.251)[5]. El recunoaşte deseori în mod explicit legăturile dintre teoria sa şi cea a lui Kant. Conceptul de văl al ignoranţei, spune Rawls, este implicit în lucrările lui Kant, iar cel de poziţie originară reprezintă o încercare de a interpreta concepţia lui Kant despre principiile moralităţii în sensul că ele sunt formulate "în condiţii care îi caracterizează pe oameni ca fiinţe raţionale libere şi egale" (*TOJ*, p.252).

Sugestia mea este că legătura sa cu filosofia kantiană a făcut ca lui Rawls să îi fie extrem de dificil să recunoască vreun rol empatiei şi bunăvoinţei în formularea principiilor dreptăţii, împingându-l, în schimb, în direcţia alegerii raţionale. Kant spune foarte limpede că sentimentele nu trebuie să aibă nici un loc în fundamentele moralităţii. "Nici un principiu moral", zice el, "nu este, aşa cum presupun uneori oamenii, bazat pe vreun **sentiment** oarecare ... căci, indiferent de cauza sa, sentimentul aparţine întotdeauna ordinii **naturii**"[6]. Deşi nu o spune aici, el se referă în mod clar la "natură, ca opusă libertăţii". Kant respinge în aşa măsură ideea că sentimentele au în vreun fel de-a face cu motivaţia morală, încât consideră că o acţiune conformă datoriei, dar făcută din dragoste sau din înclinaţia simpatiei "nu are nici o valoare morală veritabilă". Numai atunci când astfel de acţiuni sunt făcute din datorie - pentru că sunt cerute de legea morală - ele au un conţinut moral[7].

Numai pentru că neglijează un tip foarte important de iubire umană Kant poate să conchidă de aici că sentimentul şi iubirea nu au nici un rol în întemeierea moralităţii . În *Doctrina virtuţii* el clasifică iubirea în două tipuri. Pe unul îl numeşte "iubire practică" sau bunăvoinţă; aceasta, spune el, este uneori **rezultatul** împlinirii datoriei de a-i ajuta pe ceilalţi. Kant discută preceptul "**trebuie să-ţi iubeşti** aproapele ca pe tine însuţi". El spune că "aceasta nu înseamnă că trebuie ca în mod direct (mai întâi) să-l iubeşti şi (apoi), prin intermediul acestei iubiri, să-i faci bine. Mai degrabă, înseamnă **să faci bine** celui de lângă tine, iar aceasta va da naştere în tine iubirii de om"[8]. Astfel de sentimente morale, departe de a conduce la principile moralităţii, pot doar să decurgă din

principii stabilite independent de ele. Cu toate acestea, Kant nu le consideră nesemnificative din punct de vedere moral, din moment ce sentimentul moral care derivă din reprezentarea legii poate fi un factor semnificativ pentru a deveni conştienţi de obligaţiile noastre[9]. Celălalt tip de sentiment recunoscut de Kant este numit "sentiment patologic" sau atracţie "patologică". În sensul în care îl foloseşte Kant, "patologic" nu înseamnă că ar fi ceva greşit din punct de vedere moral, aşa cum semnifică în folosirea lui contemporană, ci pur şi simplu că "ţine de afecte". În contrast cu sentimentul moral, care "poate decurge numai din reprezentarea legii", sentimentul patologic "precede reprezentarea legii". Cu toate acestea, pentru că este contingent şi supus schimbării, precum şi pentru că aparţine mai degrabă ordinii naturii decât ordinii autonomiei raţiunii, acest tip de sentiment nu poate juca nici un rol în formularea legii morale.

Descrierea concisă făcută de Kant educaţiei morale, aşa cum e ea prezentată către sfârşitul *Doctrinei virtuţii*, reflectă această descriere a relaţiei (sau, mai degrabă, a lipsei comparative a unei asemenea relaţii) între sentimente şi gândirea morală. Catehismul moral pe care Kant îl înfăţişează sub forma unui dialog între profesor şi elev este, aşa cum spune el, "dezvoltat din raţiunea umană obişnuită". Profesorul îi pune întrebări elevului, iar apoi "răspunsul pe care el îl derivă în mod metodic din raţiunea elevului trebuie scris şi păstrat în termeni precişi, care nu pot fi uşor schimbaţi, pentru ca astfel să fie încredinţat **memoriei** elevului". Acestor părţi de raţionament memorate le sunt adăugate atunci atât un "**bun exemplu**" din partea profesorului, cât şi observarea exemplelor pilduitoare ale celorlalţi[10]. Ca urmare a formulării principiilor pe baza raţiunii, elevul este condiţionat, prin imitare, să aibă înclinaţii şi acţiuni virtuoase.

Această prezentare aridă a educaţiei morale este în strânsă relaţie cu abordarea incompletă dată de Kant felurilor de iubire umană şi care, la rândul ei, este făcută posibilă de faptul că femeile joacă doar un rol marginal în filosofia sa. Reducerea iubirii la două tipuri - sentimentul moral al bunăvoinţei ce decurge din recunoaşterea datoriei şi iubirea ce ţine de afecte, pe care el o numeşte "simplă înclinaţie" - lasă la o parte cel puţin un fel foarte important de iubire. Aceasta este iubirea exemplificată (în orice caz în împrejurări favorabile) de relaţiile dintre părinte şi copil. Ea este de obicei alcătuită din elemente ale iubirii ce ţine de afecte şi bunăvoinţă; dar implică mult mai multe. Bunăvoinţa din ea nu izvorăşte din recunoaşterea datoriei, iar afectivitatea ei este de obicei departe de a fi "simpla înclinaţie" nestatornică pe care o sugează aceşti

termeni. Este un fel de iubire care se dezvoltă în timp şi îşi are originile într-un ataşament atât de strâns încât, pentru copil, ea constituie o identificare psihologică totală. Ea este hrănită de ataşament, de intimitate continuă şi de interdependenţă. Pe de altă parte, este o iubire cu urmări dezastruoase dacă din partea părintelui nu există disponibilitateaa de a recunoaşte şi de a aprecia diferenţele dintre copil şi ea însăşi sau el însuşi. Acest fel de iubire este fundamental pentru viaţa şi relaţiile umane, din moment ce este primul fel de iubire a cărui experienţă o avem (dacă împrejurările sunt favorizante), indiferent de sexul nostru, şi care de-a lungul istoriei a constituit, bineînţeles, o parte mult mai mare a experienţei femeilor decât a celei a bărbaţilor.

Kant pare să nu fi fost în stare să observe nici relevanţa morală şi nici potenţialul moral al acestui fel de iubire. Aceasta probabil datorită faptului că, întrucât a acceptat fără rezerve diviziunea de gen a muncii care predomina în jurul său, el a definit o lume morală care excludea femeile. O atare afirmaţie pare că merge prea departe. Totuşi, intenţionez să arăt că, deşi în cele mai importante opere ale sale de filosofie morală Kant defineşte subiecţii morali despre care vorbeşte nu numai ca fiinţe umane, ci şi ca "toate fiinţele raţionale ca atare", în lucrări mai puţin cunoscute, mai timpurii sau mai târzii, el spune limpede că femeile nu sunt suficient de raţionale şi de autonome pentru a fi subiecţi morali. Într-un eseu timpuriu, intitulat *Observaţii asupra sentimentului frumosului şi sublimului*, el spune despre femei că "filosofia lor nu e îndreptată spre raţiune, ci spre simţuri"[11]. Virtutea lor, spre deosebire de cea a bărbaţilor, trebuie să fie inspirată de dorinţa de a-i mulţumi; pentru ele, afirmă Kant, nu trebuie să existe "nimic care să aparţină datoriei, constrângerii sau obligaţiei"[12]. Deşi, într-un mod care nu îi este caracteristic, într-una din ultimele sale lucrări - *Antropologia din punct de vedere pragmatic* - Kant spune că atât bărbaţii cât şi femeile sunt fiinţe raţionale, el retrage orice urmă de autonomie morală în cazul femeii căsătorite, arătând că ea este în mod necesar supusă soţului ei, fiind minoră din punct de vedere legal. "A te comporta ca un minor", spune el, "aşa degradant cum sună, este, totuşi, foarte confortabil"[13]. Nu este greu de dedus din asemenea remarci unde se află femeile (sau poate e mai bine spus "unde **sunt aşezate** femeile") pe scala morală a lui Kant.

Prin urmare, diviziunea morală a muncii între sexe e foarte limpede în scrierile lui Kant. Virtuţile pe care le acordă femeilor, ca adecvate rolului lor în structura socială de gen şi în mod special în familie, sunt preţuite mult mai puţin decât cele acordate bărbaţilor. Aşa cum spune Lawrence Blum despre raţionalistul moral, în contextul unei discuţii

despre Kant și Hegel, "calitățile bărbătești sunt cele pe care în mod natural el le ia ca model. Tot așa, pentru el este natural să ignore sau să subestimeze calitățile femeiești așa cum se găseau ele în societatea sa - simpatia, compasiunea și capacitatea de a reacționa emoțional. El nu reușește să dea acestor calități o expresie adecvată în cadrul filosofiei sale morale. Prin urmare, filosoful moral raționalist reflectă ierarhia valorică sexuală a societății sale și îi dă în mod indirect o fundamentare și legitimare filosofică"[14].

Prin urmare, Kant a neglijat semnificația morală a unui fel foarte important de iubire omenească și a calităților morale ce pot izvorî din ea, deoarece el a devalorizat femeile și le-a exclus din domeniul moralei. Susținând ceea ce spunea Blum mai sus, Jean Grimshaw a argumentat recent, în excelenta sa carte *Filosofia și gândirea feministă* că, deși Kant exclude în mod implicit femeile din idealurile sale filosofice, "el ar fi putut, fără a fi inconsistent, să își păstreze punctul de vedere asupra "meritului moral", dar să și-l schimbe pe cel despre femei"[15]. Eu nu cred că ar fi putut, căci, deși femeile sunt atât de marginale, încât sunt virtual absente din lumea sa morală, rolul pe care se presupune că ele îl joacă în spatele scenei pare să fie necesar pentru menținerea acesteia. În felul în care le vedea Kant, ca inspirate de sentiment și de dorința de a plăcea, femeile asigură atât educația esențială pentru dezvoltarea umană, cât și un domeniu al existenței fără de care ordinea morală pe care el o prescrie lumii din afara familiei pare să conducă la cerințe intolerabile[16]. Excluderea de către Kant a femeilor este semnificativă nu numai pentru femei; ea are un efect distorsionant asupra filosofiei sale morale ca întreg.

În măsura în care teoria rawlsiană a dreptății derivă din Kant în unele dintre supozițiile sale fundamentale despre ce înseamnă a fi un subiect moral, ea suferă într-un anumit grad de aceeași distorsiune. După cum voi argumenta, în elaborarea principiilor sale ale dreptății și în descrierea detaliată pe care o face procesului deliberării care conduce la ele, Rawls nu dorește să accentueze în mod explicit asupra calităților umane de empatie și bunăvoință. Totuși, poziția sa originară constă dintr-o combinație de supoziții - dezinteresul reciproc și vălul ignoranței - care, așa cum spune el, "îndeplinește același obiectiv ca și bunăvoința" (*TOJ*, p. 148). Înainte de a începe să discutăm acest lucru, să aruncăm totuși o privire la abordarea pe care o dă Rawls felului în care oamenii își dezvoltă un simț al dreptății. Căci, în ciuda supozițiilor sale kantiene despre raționalitate și autonomie, precum și a limbajului alegerii raționale legat de ele și întâlnit într-o mare parte a teoriei sale,

abordarea pe care o dă Rawls dezvoltării morale este foarte diferită de cea a lui Kant şi indică limpede că raţionalitatea nu este pentru el o bază suficientă pe care să-şi întemeieze sau să-şi susţină teoria asupra dreptăţii.

**Rawls şi simţul dreptăţii: semnificaţia genului**

În general, în *O teorie a dreptăţii* există prea puţine pasaje care să indice că societatea liberală modernă în care trebuie aplicate principiile dreptăţii are o structură profund şi atotcuprinzător afectată de gen. După cum voi argumenta, această ignorare a genului are implicaţii majore pentru realizarea practică a principiilor rawlsiene ale dreptăţii. În special familia, elementul fundamental al structurii de gen, este prea rar menţionată. Deşi Rawls, din motive bine întemeiate, aminteşte "familia monogamă" în lista sa iniţială de instituţii majore care constituie "structura de bază" la care trebuie aplicate principiile dreptăţii, el nu îi aplică niciodată cele două principii ale dreptăţii. De fapt, supoziţia sa că cei aflaţi în situaţia originară sunt "capi de familie" îl împiedică să facă acest lucru (*TOJ*, p. 128). Totuşi, o teză centrală a teoriei este că dreptatea caracterizează acele instituţii ai căror membri ar fi putut fi de acord, în mod ipotetic, cu structurile şi regulile lor, dintr-o poziţie în care nu ar şti ce loc vor ocupa în cadrul structurii. Dar, din moment ce toţi cei aflaţi în poziţia originară sunt capi de familie, ei nu se află în poziţia de a rezolva problemele dreptăţii **înăuntrul** familiilor. De fapt, dacă renunţăm la supoziţia "capilor de familie", luăm în serios ideea că cei aflaţi în poziţia originară nu îşi cunosc sexul, tot aşa cum nu îşi cunosc celealte caracteristici individuale, şi aplicăm principiile dreptăţii structurii de gen şi aranjamentelor familiale din societatea noastră, atunci este clar că avem nevoie de schimbări considerabile[17].

În schimb, în afară de menţionarea ei concisă ca legătură între generaţii necesară principiului rawlsian al "economisirii"** şi ca obstacol în calea egalităţii echitabile de şanse, familia apare în teoria lui Rawls într-un singur context (chiar dacă de o importanţă considerabilă): ca primă şcoală de dezvoltare morală. Într-o secţiune foarte neglijată a

**Acest principiu priveşte dreptatea între generaţii; după Rawls, din cel de-al doilea principiu al său, aplicat în acest context, decurge că fiecare generaţie trebuie să păstreze câştigurile culturale şi de civilizaţie şi să menţină instituţiile drepte; în acelaşi timp, pentru a nu dezavantaja generaţiile următoare, fiecare generaţie trebuie să "economisească" de pildă prin investiţii în diverse mijloace de producţie, în educaţie etc. (*TOJ*, p. 285) - n. ed.

părţii a treia din *O teorie a dreptăţii*, Rawls argumentează că o societate dreptă şi bine ordonată va fi stabilă numai dacă membrii săi continuă să-şi dezvolte un simţ al dreptăţii - "o dorinţă puternică şi în mod normal eficientă de a acţiona aşa cum cer principiile dreptăţii" (*TOJ*, p.454). El îşi îndreaptă în mod special atenţia spre problema dezvoltării morale în timpul copilăriei, având ca scop indicarea principalelor etape prin care se dobândeşte simţul dreptăţii.

În acest context, Rawls **presupune** că familiile sunt drepte, deşi nu a oferit nici un motiv pentru ca noi să acceptăm această supoziţie (*TOJ*, p.490). În plus, aceste familii presupus drepte joacă un rol fundamental în dezvoltarea morală. Odată ce devine reciprocă din partea copilului, dragostea părinţilor pentru el are o mare importanţă în abordarea pe care o oferă Rawls simţului propriei demnităţi. Iubindu-şi copilul şi fiind "obiecte demne de admiraţia sa [...] ei trezesc în el simţul propriei sale valori şi dorinţa de a deveni o persoană ca ei"(*TOJ*, p.465). Rawls argumentează că dezvoltarea morală sănătoasă în copilărie depinde de dragoste, încredere, afecţiune, exemplu şi îndrumare (*TOJ*, p. 466).

Într-un stadiu ulterior al dezvoltării morale, pe care el îl numeşte "moralitatea asocierii", Rawls îşi reprezintă familia (descrisă în termeni de gen) ca o "asociere de mici dimensiuni, în mod normal caracterizată de o anumită ierarhie, în care fiecare membru are anumite drepturi şi datorii" (*TOJ*, p.467). Ea este cea dintâi dintre multele asocieri în care, mişcându-ne într-o succesiune de roluri şi poziţii, înţelegerea noastră morală creşte. Crucială pentru simţul echităţii, învăţat în timpul acestui stadiu, este capacitatea de a adopta diferitele puncte de vedere ale celorlalţi şi de a vedea lucrurile din perspectivele lor. Din ceea ce spun şi fac alţi oameni noi învăţăm să ne reprezentăm scopurile, planurile şi motivele lor. Rawls spune că, fără această experienţă, "nu ne putem pune în locul altuia şi nu putem afla ce am face dacă am fi în situaţia lui"; or, pentru "a ne reglementa propriul comportament într-o manieră adecvată prin referire la acest fapt" (*TOJ*, p. 469) este nevoie să fim în stare de aşa ceva. Participarea cu roluri diferite la diferitele asocieri din societate duce la dezvoltarea "capacităţii persoanelor de a avea sentimente de camaraderie", "de a lega prietenii şi de a se baza pe încrederea reciprocă" (*TOJ*, p.470). Rawls spune că, la fel cum în primul stadiu se dezvoltă anumite atitudini naturale faţă de părinţi, "tot aşa aici se dezvoltă legături de prietenie şi de încredere între cei ce se asociază. În fiecare caz, anumite atitudini naturale se află la baza sentimentelor morale corespunzătoare: lipsa acestor sentimente ar însemna absenţa acestor atitudini" (*TOJ*, p.471).

Această întreagă abordare a dezvoltării morale diferă în mod izbitor

de cea a lui Kant, pentru care orice sentimente ce nu decurgeau din principii morale independent stabilite erau suspecte din punct de vedere moral. Spre deosebire de Kant, de descrierea sa aridă, intelectualizantă a învăţării morale, Rawls recunoaşte în mod clar importanţa sentimentelor în dezvoltarea capacităţii de a gândi moral. Atunci când abordează cel de-al treilea şi ultimul stadiu de dezvoltare morală - în care se presupune că persoanele se ataşază înseşi principiilor dreptăţii - Rawls spune că "simţul dreptăţii formează un continuum cu iubirea de umanitate" (*TOJ*, p.476). În acelaşi timp, el ţine seamă de faptul că avem sentimente deosebit de puternice faţă de cei de care suntem îndeaproape ataşaţi şi spune că acest fapt este în mod corect reflectat în judecăţile noastre morale: chiar dacă "sentimentele noastre morale prezintă o anumită independenţă faţă de împrejurările accidentale ale lumii noastre... ataşamentele noastre naturale faţă de anumite persoane sau grupuri încă mai au propriul lor loc" (*TOJ*, p. 475). Diferenţele faţă de punctul de vedere al lui Kant sunt limpezi din chiar sugestia sa că empatia - a te imagina pe tine în locul celorlalţi - joacă un rol major în dezvoltarea morală. Nu este surprinzător că, atunci când îşi dezvoltă ideile despre emoţiile sau sentimentele morale, Rawls se îndepărtează de Kant, îndreptându-se spre filosofi precum Adam Smith, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot şi Bernard Williams (*TOJ*, p. 479 ff).

În rezumatul făcut de Rawls celor trei legi ale dezvoltării morale (*TOJ*, pp. 490-91) este evidentă importanţa fundamentală a faptului de a fi un părinte iubitor pentru dezvoltarea simţului dreptăţii. Cele trei legi, spune Rawls, sunt "nu numai principii ale asocierii sau menţinerii acesteia... [ci ele] afirmă că sentimentele active de iubire şi prietenie şi chiar simţul dreptăţii izvorăsc din intenţia manifestă a celorlalte persoane de a acţiona spre binele nostru. Deoarece recunoaştem că ne doresc binele, şi nouă ne pasă de binele lor" (*TOJ*, p. 494). Fiecare dintre legile dezvoltării morale, aşa cum sunt expuse de către Rawls, depinde de cea anterioară, iar prima supoziţie a celei dintâi legi este următoarea: "dat fiind că instituţiile familiale sunt drepte...". Spre deosebire de Kant, cu profesorul său anonim, dar fără îndoială bărbat, Rawls admite în mod deschis că întreaga dezvoltare morală revine activităţii pline de iubire a celor care cresc copiii de la cele mai timpurii stadii, precum şi caracterului moral al mediului în care se petrece acest lucru. Prin urmare, la baza dezvoltării simţului dreptăţii se află o activitate şi o sferă a vieţii care - deşi nici pe departe în mod necesar - au fost, de-a lungul istoriei, în mod predominant activitatea şi sfera femeilor.

Rawls nu explică fundamentul supoziției sale că instituțiile familiale sunt drepte. Dacă instituțiile familiale afectate de gen nu sunt drepte ci, mai degrabă, sunt rămășițele unei caste sau ale societăților feudale în care rolurile, responsabilitățile și resursele sunt distribuite nu conform celor două principii ale dreptății, ci conform diferențelor înnăscute impregnate cu o enormă semnificație socială, atunci întreaga structură rawlsiană a dezvoltării morale pare să fie construită pe un teren nesigur. Dacă acele case în care copiii sunt îngrijiți pentru prima oară și unde văd primele lor exemple de interacțiune umană nu sunt bazate mai degrabă pe egalitate și reciprocitate, decât pe dependență și dominație, așa cum se întâmplă de prea multe ori, cum poate răscumpăra iubirea din partea părinților, oricât de mare ar fi ea, nedreptatea pe care ei o văd cu proprii lor ochi în cadrul relației dintre aceiași părinți? Dacă nu sunt crescuți în mod egal de către adulții de ambele sexe, cum vor ajunge copiii de ambele sexe să-și dezvolte o psihologie morală destul de asemănătoare și de bine conturată, astfel încât să-i facă în stare să se angajeze în acel tip de deliberare asupra dreptății exemplificat de poziția originară? Și, în sfârșit, dacă acea casă nu este legată printr-un continuum de asocieri de comunitățile mai mari în care se presupune că oamenii își vor dezvolta sentimente de camaraderie unul față de celălalt, cum vor crește ei în stare să aibă simpatii extinse, precum cele cerute atât de limpede de practicarea dreptății?

Pe de o parte, faptul că Rawls neglijează dreptatea în cadrul familiei este în mod limpede într-o relație tensionată cu propria sa teorie despre dezvoltarea morală, care cere ca familiile să fie drepte. Pe de altă parte, convingerea sa că dezvoltarea unui simț al dreptății depinde de atașamentele și sentimentele față de celelalte persoane și care își au originea în familie se află într-o relație tensionată cu limbajul "alegerii raționale" pe care îl folosește în mod frecvent în expunerea teoriei sale asupra dreptății. Voi arunca în continuare o privire la acest mod obișnuit de a-l interpreta pe Rawls, iar apoi voi sugera o abordare alternativă a poziției originare, care este atât în concordanță cu mare parte din ceea ce spune Rawls, cât și mult mai compatibilă cu propria sa descriere a dezvoltării morale. Tocmai această abordare alternativă a ceea ce se petrece în poziția originară este cea care mă determină să sugerez că nu ești forțat să alegi nici între o etică a dreptății și o etică a

simpatiei, nici între o etică ce pune accentul pe universalitate şi una care ia notă de diferenţe.

**Poziţia originară**

Poziţia originară se află în centrul teoriei rawlsiene asupra dreptăţii. Ea reprezintă atât cea mai importantă contribuţie a sa la teoriile morale şi politice, cât şi punctul central al celor mai multe controverse şi dispute pe care le atrage teoria sa [...] Felul în care este înţeleasă şi interpretată poziţia originară este extrem de important pentru coerenţa internă, precum şi pentru puterea de convingere a teoriei. Voi expune mai întâi pe scurt mulţimea condiţiilor pentru ceea ce Rawls numeşte "poziţia originară"; apoi voi analiza felul în care Rawls o prezintă, cel puţin uneori - o prezentare care cred că a condus la o parte dintre criticile ce i s-au adus; voi explica apoi în ce constă interpretarea mea, despre care cred că rămâne credincioasă înţelesurilor rawlsiene esenţiale. Această interpretare alternativă sugerează că Rawls este departe de a fi un raţionalist moral şi că sentimente precum empatia sau bunăvoinţa se află chiar la fundamentul principiilor sale ale dreptăţii. Cred că această interpretare alternativă face ca poziţia originară şi, efectiv, întreaga teorie să fie mai puţin susceptibile de a fi criticate.

În rezumat, condiţiile lui Rawls pentru poziţia originară sunt următoarele: părţile sunt raţionale şi reciproc dezinteresate şi, atât timp cât nu sunt puse limite asupra informaţiei **generale** disponibile, ele deliberează în spatele unui "văl al ignoranţei" care le ascunde orice cunoaştere a caracteristicilor lor individuale: "Nimeni nu îşi cunoaşte locul în societate, poziţia de clasă sau statutul social, cât de favorizat va fi de distribuţia bunurilor şi capacităţilor naturale, inteligenţa, puterea, precum şi alte lucruri asemănătoare. [Părţile nu îşi cunosc nici] concepţiile despre bine şi nici preferinţele psihologice speciale" (*TOJ*, p. 12). Rolul decisiv al poziţiei originare poate fi apreciat din faptul că unele critici interesante ale teoriei rawlsiene au rezultat din faptul că alţii au interpretat poziţia originară mai radical sau mai larg decât creatorul ei. De exemplu, Beitz a argumentat că nu există nici o justificare pentru a nu-i extinde raza de aplicare la populaţia întregii planete, ceea ce ar conduce la o virtuală punere la îndoială a tot cea ce se presupune în mod curent în cadrul concepţiei "etatiste" dominante asupra relaţiilor internaţionale[18]. Unii dintre noi, criticii feminişti, au sugerat că, dacă ne debarasăm de supoziţia "capilor de familie" şi luăm în serios faptul că cei aflaţi în spatele vălului ignoranţei nu îşi pot cunoaşte **sexul**, atunci

trebuie să ne angajăm într-o punere radicală sub semnul întrebării a structurii de gen, pe care Rawls, în fond, o lasă deoparte[19].

În chiar *O teorie a dreptății* Rawls întrevede problemele care vor apărea dacă cititorii se concentrează separat asupra fiecăreia dintre presupunerile făcute despre părțile aflate în poziția originară, mai degrabă decât să ia în discuție problema în întregul ei. El ne previne că, dacă presupunerea dezinteresului mutual este luată izolat de celelalte condiții, teoria poate fi interpretată ca bazată pe egoism: "sentimentul că această concepție despre dreptate este egoistă este o iluzie favorizată de faptul că se privește numai la unul dintre elementele poziției originare" (*TOJ*, p. 148)[20]. De asemenea, el vine în întâmpinarea celor care, luând notă de ceea ce se va fi hotărât în poziția originară, probabil că vor întreba ce relevanță ar avea acest lucru pentru ființele umane reale care știu cine sunt și care le este poziția socială. El replică în felul următor:

> "Condițiile încorporate în descrierea acestei situații sunt cele pe care de fapt le acceptăm. Sau, dacă nu le acceptăm, atunci putem fi convinși să facem astfel prin considerații filosofice de tipul celor obișnuite. Pentru fiecare aspect al poziției originare se poate da o explicație. Prin urmare, ceea ce facem noi este să combinăm într-o singură concepție totalitatea condițiilor pe care suntem gata ca, în urma unei reflecții corespunzătoare, să le recunoaștem ca rezonabile în privința comportamentului nostru unii față de ceilalți. O dată ce am surprins această concepție, putem privi în orice moment la lumea socială din punctul de vedere cerut" (*TOJ*, p. 587)[21].

Pe de altă parte, într-o replică recentă la criticile ce i s-au adus, Rawls spune ceva ce nu pare ușor de conciliat cu această concepție despre poziția originară ca punct de vedere în mod explicit moral, pe care, dacă gândim în mod adecvat, îl putem adopta în viața reală. Mai întâi, el reiterează ideile exprimate în pasajul citat mai sus, spunând că putem intra oricând în poziția originară, pur și simplu raționând asupra principiilor dreptății așa cum am proceda dacă am fi constrânși de restricțiile acesteia (restricții asupra cunoașterii, motivațiilor noastre etc.). Dar apoi el adaugă următoarele: "când simulăm astfel că ne aflăm în acea poziție, gândirea noastră nu ne obligă să adoptăm o doctrină metafizică despre natura eului, nu mai mult decât ne obligă jocul de Monopoly să ne gândim că suntem proprietari angajați într-o competiție disperată, în care câștigătorul ia tot"[22]. Această suprapunere a poziției originare ca punct de vedere moral, ca mod de a gândi în privința principiilor dreptății, și a poziției originare ca analogă unui joc fără semnificație morală identifică o tensiune în felul în care e prezentată poziția originară în lucrările lui Rawls. Pentru a vedea ce factori conduc la critici de felul celor menționate mai sus și a lua în considerație felul în care li se poate răspunde pe deplin, este important să aruncăm, pe rând, o privire la fiecare parte a acestei tensiuni.

Mai întâi voi discuta felul în care aspectele centrale ale moştenirii kantiene - în special descrierea subiecţilor morali ca mai presus de toate, raţionali, autonomi şi eliberaţi de contingenţă - îl influenţează pe Rawls să-şi reprezinte abordarea sa ca o teorie a alegerii raţionale. Dată fiind această interpretare, analogia cu jocul de Monopoly este perfect adecvată. Apoi, voi schiţa o interpretare alternativă a teoriei şi a poziţiei originare în special, care explică mai bine ce anume o transformă într-un "punct de vedere moral adecvat" pe care putem fi convinşi să-l acceptăm. Voi acorda o atenţie specială acestei chestiuni : cum trebuie să fim, pentru a fi gata să adoptăm acest punct de vedere şi să ne formulăm principiile dreptăţii conform cererilor sale? Aceasta este chestiunea crucială - şi cred că unele părţi ale teoriei lui Rawls ne conduc pe un drum greşit datorită identificării sale cu modurile de gândire kantiene asupra fundamentării principiilor dreptăţii şi a ceea ce este corect din punct de vedere moral.

**Interpretarea ca "alegere raţională" şi consecinţele ei**

Rawls afirmă încă de la început şi repetă de câteva ori de-a lungul construirii teoriei dreptăţii că aceasta este "o parte, poate cea mai importantă a teoriei alegerii raţionale"(*TOJ*, p.16). Recent, el spunea că aceasta a fost o eroare "care ne-a pus pe un drum foarte greşit" şi că "nici vorbă de a încerca să derivăm conţinutul dreptăţii într-un cadru care foloseşte ideea de raţional ca singură idee normativă"[23]. O dată ce ne raportăm la implicaţiile interpretării ca alegere raţională a teoriei, cred că vom putea vedea de ce Rawls a reconsiderat-o. Purificându-se de legătura cu teoria alegerii raţionale şi implicaţiile sale, ea devine ma puternică şi mai puţin vulnerabilă la unele critici[24].

Să aruncăm ma întâi o privire la felul în care îşi concepe Rawls teoria ca pe o ramură a teoriei alegerii raţionale. În primul rând, el asociază raţionalitatea şi dezinteresul mutual al părţilor cu teoria alegerii raţionale (*TOJ*, p. 13-14). Se admite că părţile ce apar într-o astfel de teorie sunt egoiste şi, chiar dacă Rawls face specificarea că acestea nu trebuie înţelese ca egoiste în sensul obişnuit de a fi interesate numai de lucruri precum averea, prestigiul şi dominaţia, ele **trebuie** concepute ca "neinteresându-se de interesele celuilalt" (*TOJ*, p.13). De asemenea, se precizează că raţionalitatea părţilor este standardul din teoria economică sau din alt tip de teorie a alegerii raţionale - raţionalitatea instrumentală sau "a adopta cele mai eficiente mijloace pentru atingerea unor scopuri" (*TOJ*, p. 14). Rawls explică de câteva ori că aceste supoziţii sunt făcute despre părţile aflate în poziţia originară, astfel încât

teoria să nu depindă de supoziții "tari". De exemplu, el spune că "situația originară este menită să încorporeze condiții larg împărtășite și totuși slabe. O concepție despre dreptate nu trebuie să presupună... legături extinse de sentimente naturale. S-a încercat ca baza teoriei să cuprindă cât mai puține supoziții posibile" (*TOJ*, p.129; v. și pp. 18 și 583). Totuși, în acest punct, este nevoie să acordăm atenție propriului avertisment al lui Rawls de a nu ne concentra asupra supozițiilor individuale despre părțile aflate în poziția originară și de a privi conceptul ca întreg. Rawls susține că fiecare dintre aceste supoziții "trebuie să fie prin ea însăși naturală și plauzibilă; unele dintre ele pot părea fără conținut sau chiar triviale" (*TOJ*, p. 18). Cu toate acestea, întrebarea este: cât de slabe sunt aceste supoziții când sunt luate **împreună**? Și este oare posibil ca, luându-le împreună, să concepem în continuare teoria ca pe un exemplu de teorie a alegerii raționale?

În teoria alegerii raționale, alegerea în condiții de incertitudine cere ca individul să aibă atât mari cantități de cunoaștere relevantă despre mediul înconjurător, cât și un sistem de preferințe bine organizat și stabil[25]. Pe baza acestora, dar mai ales pe baza cunoașterii "funcției de utilitate independentă" a lui/a ei, se presupune că indivizii sunt în stare să aleagă, dintre alternativele ce li se oferă, opțiunea care îi va permite fiecăruia să atingă cel mai înalt punct posibil de pe scala preferințelor lui/ei. În condițiile în care se presupune că această cunoaștere despre preferințele individuale nu este disponibilă, intră în joc considerarea posibilităților abstracte. Trebuie să comparăm felul în care specifică Rawls poziția originară cu aceste supoziții.

Potrivit abordării rawlsiene a poziției originare, dezinteresul reciproc și raționalitatea instrumentală apar numai în conjuncție cu vălul ignoranței. Pe de o parte, părțile încearcă, în terminologia teoriei alegerii raționale, să își maximizeze "funcțiile de utilitate". Ele își dau seama că, în calitate de indivizi care **au** scopuri și interese distincte (chiar dacă acestea nu le sunt dezvăluite), au cu toate un interes egal de a promova și de a ocroti ceea ce Rawls numește "bunuri primare" - acele libertăți și bunuri fundamentale care sunt presupuse în urmărirea diverselor scopuri și interese. Ca urmare, în această privință, așa cum recunoaște și Rawls, se poate prea bine ca în spatele vălului ignoranței să se afle o singură persoană, din moment ce deliberările tuturor sunt identice. Pe de altă parte, părțile nu își cunosc interesele particulare, distincte, individuale. Rawls spune despre ele că "alegând între principii, fiecare încearcă, pe cât de bine poate, să își promoveze **propriile interese**" și că fiecare își va ierarhiza opțiunile "în funcție de cât de bine îi promovează **propriile**

**scopuri"** ş.a.m.d. (*TOJ*, pp. 142, 143; sublinierile îmi aparţin). Dar ce sens are să vorbim despre indivizi reciproc dezinteresaţi care îşi urmăresc interesele, când - în măsura în care interesele lor sunt distincte şi diferite - ei nu şi le cunosc? În mod limpede, alegerea în condiţii de certitudine, care necesită atât cunoaşterea rezultatelor cât şi a utilităţii acestora, iese din discuţie. Variantele teoriei raţionale a alegerii ce rămân potenţial acceptabile sunt alegerea în condiţii de risc şi alegerea în condiţii de incertitudine.

Dar alegerea în condiţii de risc presupune să luăm în considerare probabilitatea de apariţie a diferitelor rezultate. Rawls nu permite ca aceasta să se întâmple, precizând că vălul ignoranţei "exclude întreaga cunoaştere, cu excepţia unei cunoaşteri cât se poate de vagi a probabilităţilor. Părţile nu au nici un temei pentru a determina natura probabilă a societăţii lor sau locul lor în ea" (*TOJ*, p. 155). Aşa cum observă el, această stipulare înseamnă că părţile "au motive puternice pentru a fi prudente în privinţa calculelor probabilistice, dacă orice alt curs al acţiunii le este deschis" (*TOJ*, p.155). Prin urmare, alegerea în condiţii de risc iese din discuţie. Într-adevăr, Rawls spune că "vălul ignoranţei duce direct spre problema alegerii în condiţii de incertitudne" (*TOJ*, p. 172). Totuşi, nu există nici o teorie general acceptată a alegerii în condiţii de incertitudine; trebuie deci să ne întrebăm în continuare: Cum **deliberează** părţile, pentru a ajunge la concluzii?

Rawls reduce şi mai mult raza de aplicare a teoriei alegerii raţionale, precizând că părţile nu-şi cunosc nici aversiunea faţă de, nici predilecţia pentru asumarea riscurilor. Interzicând ca părţile să aibă vreun fel de cunoaştere **fie** despre probabilităţile însele, **fie** despre propriile lor atitudini faţă de faptul de a-şi asuma riscuri, Rawls exclude cu hotărâre acele modalităţi de a delibera, în condiţii definite tocmai invers, spre care se îndreaptă în mod tipic teoria alegerii raţionale. Când precizează că situaţia este una de alegere în condiţii de incertitudine, el sugerează un alt mod posibil de a gândi: "Bineînţeles, este posibil să privim părţile ca pe nişte altruişti perfecţi şi să presupunem că ele raţionează ca şi cum ar avea certitudinea că se află în poziţia fiecărei persoane. Această interpretare a poziţiei iniţiale înlătură elementele de risc şi de incertitudine" (*TOJ*, p. 172). Rawls nu consideră că el însuşi a urmat această cale, deoarece crede că ea duce mai degrabă la utilitarismul clasic, decât la cele două principii ale dreptăţii[26]. Dar, aşa cum voi argumenta, deoarece reduce cunoaşterea celor aflaţi în poziţia originară până acolo unde ei nu pot folosi gândirea probabilistică şi nu se poate presupune că îşi asumă riscuri, Rawls **trebuie** într-adevăr să se bazeze

pe empatie, bunăvoinţă şi preocupare egală pentru ceilalţi, ca şi pentru sine, pentru ca părţile să ajungă la principiile pe care le-au ales, mai ales la principiul diferenţei. Aceasta îl îndepărtează pe Rawls foarte mult de teoria alegerii raţionale.

Rawls compară supoziţiile pe care le face despre cei aflaţi în poziţia originară cu alte supoziţii care includ bunăvoinţa. El discută dacă propria sa teorie necesită ca părţile să fie motivate de bunăvoinţă sau de un interes faţă de interesele celorlalţi. Iar el afirmă clar: "combinaţia dintre dezinteresul reciproc şi vălul ignoranţei **atinge acelaşi ţel ca şi bunăvoinţa**, pentru că această combinaţie de condiţii **obligă fiecare persoană din poziţia originară să ia în consideraţie binele celorlalţi**" (*TOJ*, p. 148; sublinierile îmi aparţin). Este important să ne oprim şi să ne gândim la această afirmaţie. Căci ea înseamnă că, numai întrucât se presupune că cei aflaţi în poziţia originară se află în spatele vălului ignoranţei, ei pot fi prezentaţi ca agenţii "raţionali, reciproc dezinteresaţi" din teoria alegerii raţionale. Ei pot fi reprezentaţi ca ţinând cont numai de ei înşişi, **numai** întrucât nu ştiu **ce eu** vor deveni şi, prin urmare, trebuie să ia în consideraţie interesele tuturor eurilor posibile.

După ce a afirmat că supoziţiile sale ating acelaşi ţel ca şi bunăvoinţa, Rawls continuă, argumentând că supoziţia dezinteresului reciproc şi a vălului ignoranţei are un avantaj enorm faţă de cea a bunăvoinţei plus cunoaştere, din moment ce "ultima este atât de complexă, încât nu se poate elabora nici o teorie precisă a acesteia". Este necesară prea multă informaţie şi rămân fără răspuns chestiunile privitoare la "forţa relativă a dorinţelor caracterizate prin bunăvoinţă". Dimpotrivă, spune el, supoziţiile sale au "meritul simplităţii şi claritătii", precum şi avantajul de a fi "stipulări slabe" (*TOJ*, pp. 148-149). Iluzia că stipulările sunt "slabe" nu este uşor de împrăştiat; numai dacă sunt privite izolat una de cealaltă (adică exact ceea ce ne previne Rawls să nu facem), ele pot fi considerate slabe. De fapt, vălul ignoranţei este o stipulare atât de constrângătoare, încât transformă ceea ce, fără ea, ar fi fost propriul interes, în bunăvoinţă sau preocupare egală pentru ceilalţi. Iar în privinţa avantajului care constă în simplitate şi claritate, când ne raportăm la poziţia originară în singurul fel în care ea este inteligibilă (şi care este foarte îndepărtat de orice teorie a alegerii raţionale) descoperim că nici ea nu scapă de cele mai multe complicaţii legate de bunăvoinţă plus cunoaştere. Cu siguranţă, problema "forţei relative a dorinţelor caracterizate prin bunăvoinţă" nu este o problemă pentru cei aflaţi în spatele vălului ignoranţei: din moment ce nu ştii ce persoană vei deveni, se presupune că propriul tău interes raţional te face să te preocupi în

mod egal de fiecare. Dar, pentru a gândi rezonabil în poziţia originară, se presupune că trebuie să cunoşti aspectele esenţiale ale vieţilor persoanelor de toate tipurile imaginabile şi din toate poziţiile sociale imaginabile. În absenţa cunoaşterii referitoare la propriile lor caracteristici, cei aflaţi în poziţia originară nu pot gândi din poziţia **nimănui** (precum ar putea sugera dorinţa rawlsiană de simplitate); ei trebuie să gândească din poziţia **tuturor**, în sensul **fiecăruia în parte**. Iar aceasta nu este nicidecum o cerinţă simplă[27].

De fapt, dacă luăm în consideraţie tipul de raţionament folosit de părţile din poziţia originară, putem vedea că **aşa** şi procedează. De exemplu, atunci când formulează principiul care ocroteşte libertatea egală a conştinţei, Rawls spune limpede că părţile - care, bineînţeles, nu cunosc care le sunt convingerile morale sau religioase - "trebuie să aleagă principii care asigură integritatea libertăţii lor morale şi religioase" (*TOJ*, p. 206). Dar, în absenţa cunoaşterii despre eu, inclusiv a probabilităţilor, singurul fel de a face aceasta este să te imaginezi în poziţia acelor oameni - "cei mai puţini avantajaţi" religios, cum ar putea fi numiţi - care au practici sau credinţe religioase ori care, dimpotrivă, nu au astfel de practici sau credinţe ce necesită cea mai mare toleranţă din partea celorlalţi. Pentru o persoană în mod esenţial nonreligioasă nu este uşor ca, atunci când încearcă să se imagineze în poziţia originară, să adopte punctul de vedere al unui credincios fundamentalist; nici unei persoane religioase devotate nu îi este uşor să-şi imagineze care este situaţia unui necredincios într-o societate extrem de religioasă. A face unul din lucrurile acestea necesită, cel puţin, atât o puternică empatie, cât şi disponibilitatea de a asculta cu atenţie punctele de vedere foarte diferite ale celorlalţi.

Această metodă de a gândi în poziţia originară este evident cerută de formularea principiului diferenţei. În acel caz regula maximin "ne îndreaptă atenţia către ce se poate întâmpla mai rău în orice curs de acţiune propus şi către alegerea pe care trebuie să o facem în această lumină" (*TOJ*, p. 154). În discutarea inegalităţilor permisibile, "sistemul este privit din punctul de vedere al celui mai puţin avantajat om reprezentativ"(*TOJ*, p. 151). Şi desigur că, odată ce punem sub semnul întrebării credinţa de tip tradiţional a lui Rawls că problemele dreptăţii pot fi rezolvate de către "capii de familie", "cea mai puţin avantajată femeie reprezentativă" - care e probabil să se afle într-o situaţie considerabil mai proastă - trebuie luată în mod egal în discuţie. În special pentru cei obişnuiţi, datorită poziţiei de clasă, rasei şi sexului să aibă privilegii, bogăţii şi putere, o apreciere reală a punctului de vedere

al celor mai prost plasaţi va necesita, probabil, o empatie considerabilă şi capacitatea de a-i asculta pe ceilalţi[28].

Conform acestei interpretări, poziţia originară **nu** este o abstragere de la toate contingenţele vieţii umane, aşa cum o prezintă unii critici ai lui Rawls şi chiar Rawls însuşi, când este cel mai kantian. Mai degrabă, aşa cum sugerează cu tărie propria teorie a lui Rawls despre dezvoltarea morală, ea constă în aprecierea **diferenţelor** umane - sociale şi de alt tip - şi în preocuparea pentru acestea. Nu mai decurge nici că teoria ne cere să ne privim ca "independenţi, în sensul că identitatea noastră nu este niciodată legată de ţelurile şi ataşamentele noastre", aşa cum susţine Sandel[29]. Căci nu este nimic implauzibil sau inconsistent în cerinţa de a ne distanţa de ţelurile şi ataşamentele noastre particulare, în scopul de a ajunge la principiile dreptăţii - recunoscând în acelaşi timp că ne putem identifica într-o anumită măsură cu ele, pe parcursul vieţilor noastre. Poziţia originară ne cere ca, în calitate de subiecţi morali, să luăm în considerare identităţile, ţelurile şi ataşamentele fiecărei alte persoane, oricât de diferită ar fi de noi, în mod egal cu ale noastre. Pentru ca noi, care **ştim** cine suntem, să gândim **ca şi cum** ne-am afla în poziţia originară, e necesar să ne dezvoltăm capacităţi considerabile de empatie şi puteri de comunicare cu ceilalţi despre felul în care sunt diferitele vieţi omeneşti. Dar acestea, luate singure, nu sunt suficiente pentru a întreţine în noi un simţ al dreptăţii. Din moment ce ştim cine suntem şi care ne sunt interesele particulare şi concepţiile asupra bunurilor, trebuie să manifestăm şi o mare bunăvoinţă, **să avem grijă** de fiecare dintre ceilalţi la fel de mult ca şi de noi.

Rawls afirmă în mod limpede în câteva pasaje că respectarea principiilor dreptăţii ce ar fi alese în poziţia originară necesită motivaţii din partea fiinţelor umane reale - în mod special din partea celor puternici şi privilegiaţi - şi care sunt departe de a exprima interesul propriu: "cu siguranţă că orice principiu ales în poziţia originară poate necesita un mare sacrificiu din partea unora. Beneficiarii unor instituţii în mod limpede nedrepte (acelea fundamentate pe principii care nu pot pretinde să fie acceptate) pot găsi că le este greu să se împace cu schimbările care trebuie făcute"(*TOJ*, p. 176). Dar, de asemenea, el vorbeşte despre un sens în care respectarea principiilor dreptăţii este în interesul propriu al tuturor - în sensul interesului propriu **moral**. În societatea bine ordonată şi dreaptă "faptul că fiecare acţionează pentru a instaura instituţii drepte este spre binele tuturor ... Când cu toţii se străduiesc să respecte aceste principii şi fiecare în parte reuşeşte, atunci, atât din punct de vedere individual, cât şi din punct de vedere colectiv,

natura lor de persoane morale este pe deplin împlinită şi, odată cu ea, la fel este binele lor individual şi colectiv"(*TOJ*, p.528).

Toate acestea ne duc foarte departe de limbajul alegerii raţionale - ceea ce poate explica faptul că Rawls respinge ulterior propria caracterizare iniţială a teoriei sale. Într-un astfel de limbaj nu există loc pentru distincţia dintre interesul propriu şi interesul propriu moral. Precum am sugerat mai devreme, teoria rawlsiană se pretează cu mult mai bine interpretării ca teorie bazată pe conceptul preocupării egale pentru ceilalţi decât ca teorie în care "dezinteresul reciproc" nu are nici o semnificaţie, în afară de aceea că este **una** dintre cele câteva presupuneri dintr-o construcţie care serveşte nu numai ca "metodă de reprezentare" (aşa cum a numit Rawls poziţia originară), ci şi ca mijloc de empatie şi bunăvoinţă. Într-adevăr, o astfel de interpretare este sprijinită de mare parte din textul lui Rawls şi mai ales de teoria sa despre dezvoltarea morală. Pe de altă parte, interpretarea necesită ca teoria să fie epurată de toate sugestiile că ar fi o parte a teoriei alegerii raţionale.

Ar fi poate folositor dacă aş încerca să plasez reinterpretarea mea dată lui Rawls în contextul argumentelor opuse, formulate de mai mulţi teoreticieni feminişti, deoarece ea pune sub semnul întrebării perspectivele celor care au considerat că astfel de teorii ale dreptăţii sunt fie incomplete fie inacceptabile dintr-un punct de vedere feminist. Gilligan, de exemplu, în critica pe care o aduce teoriei dezvoltării morale elaborate de şcoala lui Kohlberg (care datorează multe lucrărilor lui Rawls despre dreptate) pune în opoziţie moralitatea grijii, contextualităţii şi preocupării pentru ceilalţi cu moralitatea dreptăţii, drepturilor şi regulilor. Ea asociază prima "voce" în primul rând cu femeile, iar pe cea de-a doua cu bărbaţii[30]. După cum am argumentat altundeva, mulţi dintre cei pe care Gilligan îi identifică în calitate de vorbitori într-o "voce diferită" folosesc această voce pentru a exprima o moralitate a preocupării sociale pe deplin universalizabilă, cel puţin la fel ca cei care se exprimă în limbajul dreptăţii şi drepturilor[31]. Concluzia deseori trasă din lucrarea ei, că moralitatea femeilor tinde să fie mai particulară şi contextuală, pare astfel nefondată. Argumentând aici că teoria rawlsiană a dreptăţii este ea însăşi în mod crucial dependentă de capacitatea persoanelor morale de a se preocupa de şi de a-şi demonstra grija pentru ceilalţi, în special pentru cei care sunt foarte diferiţi de noi înşine, am prezentat un alt tip de argumentaţie, care pune la îndoială sagacitatea distincţiei dintre o etică a grijii şi o etică a dreptăţii.

Conform perspectivei lui Noddings, dreptatea a fost mult prea

supraestimată ca virtute fundamentală, iar principiile au fost supraevaluate ca instrumente pentru a cugeta asupra problemelor etice[32]. Aceste accente greșit puse sunt atribuite unei prejudecăți bărbătești individualiste și abstracte în filosofia morală. Conform acestei perspective, dreptății înseși trebuie să-i fie adăugată o etică a grijii (dacă nu va fi cumva chiar substituită de aceasta) în care responsabilitatea fiecăruia de a avea grijă de cei apropiați are prioritate asupra sau înlocuiește în întregime ceea ce a fost în general privit ca obligații ale unei categorii mai largi de oameni, sau chiar ale umanității în întregime. În timp ce, potrivit interpretării feministe a lui Rawls pe care am prezentat-o mai sus se argumentează că sentimente precum grija și preocuparea pentru ceilalți sunt esențiale pentru formularea principiilor dreptății, în ea nu se sugerează că astfel de principii pot fi înlocuite de gândirea contextuală bazată pe grijă. Problema, sugerez eu, nu e legată de principiile sau regulile *per se*, ci de modurile în care deseori se ajunge la ele. Dacă, așa cum am sugerat că se întâmplă cu cele ale lui Rawls, principiile dreptății sunt bazate nu pe dezinteres reciproc și detașare de ceilalți, ci pe empatie și preocupare pentru ceilalți - inclusiv preocupare pentru modurile în care ceilalți sunt diferiți de noi înșine - nu ne vom aștepta ca ele să conducă la reguli distructive care au consecințe tragice atunci când sunt aplicate celor pe care îi iubim[33].

Argumentul prezentat mai sus intră în contrast, de asemeni, cu lucrările recente ale lui Young și Benhabib despre teoriile dreptății. Young argumentează că idealul imparțialității și universalității din gândirea morală este greșit direcționat și că se află în opoziție cu strategiile de tip emancipator, feministe sau nu, deoarece încearcă să elimine alteritatea și diferența, dând naștere unei false dihotomii între rațiune și sentiment[34]. Plecând de aici, ea consideră că teoria lui Rawls este la fel de rationalistă, monologică și abstrasă de particular ca și cea a lui Kant. Benhabib face o afirmație înrudită: că, în cadrul teoriilor morale universaliste precum cele ale lui Kohlberg și lui Rawls, "ignorarea punctului de vedere al unui celălalt concret conduce la incoerență epistemică". În poziția originară rawlsiană, susține ea, "**celălalt ca diferit de eu** dispare ... Diferențele nu sunt negate; ele devin irelevante". Numai cu "un celălalt generalizat", remarcă Benhabib,"rămânem cu o mască goală care este toți și nimeni"[35].

Aici am încercat să răspund unor astfel de critici feministe ale gândirii rawlsiene despre dreptate punând în discuție dihotomiile pe care acestea le fac între dreptate și grijă (în lucrările lui Gilligan și Noddings) și între imparțialitate și universalizabilitate (în lucrările lui Benhabib și

Young), pe de o parte, şi între recunoaşterea celuilalt şi diferenţă, pe de altă parte. Am argumentat că teoria rawlsiană a dreptăţii este în mod cât se poate de coerent interpretată ca o structură morală bazată pe preocuparea egală a persoanelor una faţă de cealaltă, ca şi faţă de ele însele, ca o teorie în care empatia faţă de şi grija pentru ceilalţi, ca şi conştientizarea diferenţelor, sunt componente cruciale. În mod sigur, construcţia rawlsiană a poziţiei originare este astfel alcătuită încât să elimine din formularea principiilor dreptăţii prejudecăţile care pot fi rezultatul unor ataşamente particulare faţă de ceilalţi, ca şi al unor fapte particulare referitoare la eu. Cu siguranţă că imparţialitatea în acest sens este o cerinţă rezonabilă pusă unei teorii a dreptăţii[36]. Cu toate acestea, aşa cum am argumentat aici, singurul mod coerent în care o parte aflată în poziţia originară poate gândi despre dreptate este prin intermediul empatiei faţă de persoanele de toate felurile şi în toate poziţiile din societate, dar în special faţă de cei mai puţin bine plasaţi în diferite privinţe. A gândi ca o persoană aflată în poziţia originară nu înseamnă a fi un nimeni fără trup. Acest lucru, aşa cum au argumentat în mod just criticii, ar fi imposibil; mai degrabă, aceasta înseamnă a gândi din punctul de vedere al tuturor, al fiecărui "celălalt concret" care s-ar putea întâmpla să devii.

Pentru oamenii reali, care **ştiu** desigur cine sunt, a gândi **ca şi cum** s-ar afla în poziţia originară necesită ca ei să aibă capacităţi bine dezvoltate de a fi empatici, de a avea grijă şi a se preocupa de ceilalţi - în mod sigur, nu e vorba de interesul propriu şi raţionalitatea instrumentală. Pentru a dezvolta simţul dreptăţii care este cerut oamenilor - dacă ei speră să ajungă la o societate bine ordonată sau, odată ajunşi la ea, să o păstreze - fiinţele umane trebuie îngrijite şi socializate într-un mediu care să le dezvolte cât mai bine aceste capacităţi. Recunoscând importanţa unor asemenea sentimente pentru dezvoltarea unui simţ al dreptăţii, Rawls se desparte de modul raţionalist kantian de a gândi, care influenţează mare parte a teoriei sale. În măsura în care aceste aspecte ale teoriei sunt accentuate şi, prin urmare, teoria este eliberată de o parte din limbajul şi supoziţiile sale cele mai kantiene, ea este mai puţin vulnerabilă la criticile ce i-au fost aduse - şi în special la criticile aduse conceptului său central, poziţia originară. Dar, în acelaşi timp, o astfel de punere de accente atrage atenţia asupra faptului că teoria, aşa cum se află, conţine un paradox intern. Din cauza supoziţiilor rawlsiene despre familia bazate pe structuri de gen, el nu a aplicat principiile dreptăţii tărâmului educaţiei umane, care este atât de important pentru atingerea şi menţinerea dreptăţii.

**Note**

1. Printre lucrările ce aparţin mai cu seamă celei dintâi categorii se află: Lorenne Clark şi Linda Lange, *The Sexism of Social and Political Thought* (Toronto: University of Toronto Press, 1979); Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981); Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979). Printre lucrările din cea de-a doua categorie se află: Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981) şi Judith H. Stiehm (editor), *Women's Views of the Political World of Men* (Dobbs Ferry, N.Y.: Transnational Publishers, 1984). Eseurile din *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (coordonatori: Carole Pateman şi Elizabeth Gross, Boston: Northeastern University Press, 1987) aparţin ambelor categorii.
2. De exemplu, vezi Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982) şi Nell Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley şi Los Angeles: University of California Press, 1984). Vezi Owen Flanagan şi Kathryn Jackson, "Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate revisited", *Ethics* 97 (1987): 622-637, pentru o valoroasă abordare alternativă a acestei probleme, care se concentrează asupra teoriilor recente despre dezvoltarea morală, în special asupra disputei Kohlberg-Gilligan, oferind o serie de referinţe excelent alese la ceea ce a devenit repede o vastă literatură. Vezi şi Gertrude Nunner-Winkler, "Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility versus an Ethic of Rights and Justice", în *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, editori: W. Kurtines şi J. Gewirtz (New York: Wiley, 1984), pp. 348-61; Joan Tronto, "'Women's Morality': Beyond Gender Difference to an Ethic of Care", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12 (1987): 644-63; şi Lawrence Blum, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", *Ethics* 98 (1988): 472-91.

3. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Referinţele ulterioare la această carte (*TOJ*) vor fi date în paranteză în text.
4. Thomas Nagel, în "Rawls on Justice", în *Reading Rawls*, ed. Norman Daniels (New York: Basic, 1974), pp. 1-16 (reeditat din *Philosophical Review*, vol. 72, 1973) aduce primul argument; Michael J. Sandel, în *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) aduce ambele argumente; cel de-al doilea argument este adus atât de Alasdair MacIntyre, în *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1981), cât şi de Michael Walzer, în *Spheres of Justice* (New York: Basic, 1983) şi în *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
5. Vezi şi John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980): 515-72.
6. Immanuel Kant, *The Doctrine of Virtue*, partea a doua: *Metaphysics of Morals*, traducere de Mary J. Gregor (NewYork: Harper & Row, 1964), p. 33.
7. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducere de H. Paton (reeditare 1948, New York: Harper & Row, 1964), pp. 66-67.
8. Kant, *The Doctrine of Virtue*, pp. 62-63.
9. Ibidem, p. 59.
10. Ibidem, pp. 151-152; sublinierea din original.
11. Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, traducere de John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1960), p. 79. Cuvântul folosit de Kant este *empfinden*, ceea ce este uneori tradus, destul de adecvat, "a simţi" (*to feel*). Îi sunt recunoscătoare Suzannei Altenberger pentru sfatul dat în această privinţă.
12. Ibidem, secţiunea 3, p. 81.
13. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, traducere de Victor Lyle Dowdell (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978), pp. 216, 105.
14. Lawrence Blum, "Kant's and Hegel's Moral Rationalism: A Feminist Perspective", *Canadian Journal of Philosophy* 12 (1982): 296-97.
15. Jean Grimshaw, *Philosophy and Feminist Thinking* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. 49

16. O obiecţie posibilă ar fi aceea că un kantian al secolului XX, care nu admite că ceea ce a mai rămas din subordonarea socială a femeilor este naturală, ar considera că atât bărbaţii, cât şi femeile sunt în mod egal subiecţi morali, cu aceeaşi valoare morală. Dar, în măsura în care concepţiile despre subiectul moral şi despre valoarea morală nu sunt corespunzător adaptate, ar decurge că viaţa în familie, mai degrabă decât să ofere un refugiu din această lume, aşa cum pare să fi intenţionat Kant, ar fi condusă de principii raţionaliste la fel de strict ca şi lumea morală din afară.
17. Susan Moller Okin, "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs* 16 (1987): 42-72.
18. Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979).
19. Vezi Jane English, "Justice Between Generations", *Philosophical Studies* 31 (1977): 91-104; Deborah Kearns, "A Theory of Justice and Love: Rawls on the Family", *Politics* 18 (1983): 36-42; şi Okin, "Justice and Gender".
20. Vezi şi Rawls, "Kantian Constructivism", p. 527.
21. Vezi şi ibidem, p. 518.
22. John Rawls, "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 239.
23. Rawls, "Justice as Fairness", p. 237, n. 20. Faptul că Rawls se îndreaptă în această direcţie apare deja cu limpezime în prima dintre conferinţele Dewey (Rawls, "Kantian Constructivism"), unde el acordă mare atenţie distincţiei dintre raţional şi rezonabil. Aici, ceea ce e raţional denotă încă ceea ce este avantajos pentru individ, precum în teoria alegerii raţionale, pe când ceea ce este rezonabil este definit prin concepte morale precum reciprocitatea şi mutualitatea. Principiile sunt rezonabile numai dacă ele sunt acceptabile în mod public de către persoanele morale ca reprezentând termeni echitabili de cooperare între ele. Rawls pare să facă o distincţie clară între concepţiile despre dreptate şi cele despre alegerea raţională, atunci când spune: "Principiile dreptăţii, familiare nouă, sunt exemple de principii rezonabile, iar principiile alegerii raţionale, familiare nouă, sunt exemple de principii raţionale. Felul în care este prezentat Rezonabilul în poziţia originară conduce la cele două principii ale dreptăţii" (p. 530). De asemenea, el afirmă limpede că, în cadrul teoriei sale, "Rezonabilul precedă şi subordonează Raţionalul" (p. 530). Vezi în special pp.

517-22 şi 528-30.

24. Vezi nota 4 de mai sus. În plus, un număr de teoreticieni ai alegerii raţionale au criticat concluziile lui Rawls ca mult prea egalitare pentru a putea să rezulte într-o situaţie de alegere raţională (vezi, de exemplu, David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 245-67).

25. Teoria convenţională a alegerii raţionale distinge între trei moduri de a delibera şi a alege, corelate cu trei colecţii diferite de presupuneri despre ce cunosc participanţii. Alegerea în condiţii de certitudine depinde de ceea ce cunosc participanţii cu certitudine despre rezultatul fiecărei alegeri şi despre utilitatea acelui rezultat. Alegerea în condiţii de risc apare atunci când toate rezultatele posibile şi utilitatea lor sunt cunoscute, ca şi probabilitatea apariţiei lor. Alegerea în condiţii de incertitudine apare atunci când cunoaşterea probabilităţilor este absentă sau incompletă. Aceste diviziuni nu sunt întotdeauna avute cu stricteţe în vedere. Deşi destul de confuz, faptul că participantul este gata să rişte este cel mai important fapt în cazul celor trei colecţii de supoziţii (vezi John C. Harsanyi, *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, cap. 3). Îi sunt recunoscătoare lui Richard Arneson pentru ajutorul acordat în corectarea unor neclarităţi din această parte a lucrării.

26. În secţiunea 30 din *A Theory of Justice*, John Rawls discută poziţia etică pe care ar adopta-o altruistul perfect (o persoană "ale cărei cerinţe sunt conforme cu ceea ce aprobă ... un spectator plin de înţelegere, raţional şi imparţial"). Imaginându-se pe sine pe rând în locul fiecărei persoane, se presupune că altruistul perfect va ajunge la concluzii utilitariste clasice, de vreme ce "durerile imaginate cu înţelegere alungă plăcerile imaginate la fel, iar intensitatea finală a aprobării corespunde sumei nete de sentimente pozitive" (p. 187). Nu îmi este clar de ce ceea ce îşi imaginează altruistul trebuie să implice combinarea tuturor persoanelor într-una singură, aşa cum rezultă din adoptarea principiului clasic al utiltăţii. Sunt de acord cu Nagel (Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987), p. 138), care ajunge la concluzia că "această situaţie este inimaginabilă şi, în acest sens, ea distorsionează în întregime natura susţinerilor alternative". Prin

urmare, Rawls imaginează persoana binevoitoare în alt fel - ca pe cineva care "trebuie să își imagineze că se va împărți pe sine într-o pluralitate de persoane a căror viață și experiență se vor deosebi între ele în modul obișnuit ... [fără] nici o combinare a dorințelor și amintirilor în acelea ale unei singure persoane". În aceste condiții, Rawls crede că "alegerea celor două principii ale dreptății... pare să fie relativ mai plauzibilă decât alegerea principiul clasic al utilității" (p. 191). Pare pe deplin rezonabil să admitem că o persoană precum un spectator binevoitor, care s-a imaginat ca trăind în mod separat viețile distincte ale tuturor celor implicați (singurul mod care pentru mine are sens), este mai probabil să adopte cele două principii decât principiul clasic al utilității. Este implauzibil să ne așteptăm ca durerile trăite într-o viață să fie echilibrate de plăcerile trăite într-alta - chiar dacă ar fi trăite de aceeași persoană (vezi Nagel, *The Possibility of Altruism*, pp. 140-42). Rawls argumentează că e chiar mai puțin probabil ca o parte aflată în poziția originară, care știe că va trăi **una** dintre vieți - dar nu și **care anume** - să favorizeze soluții de agregare sau să târguiască durerile cuiva contra plăcerilor altora. Dar el se opune ideii că o astfel de parte are nevoie de bunăvoință, din moment ce consideră că vălul ignoranței și dezinteresul reciproc sunt funcțional echivalente cu bunăvoința.

27. Într-o discuție ulterioară, Rawls sugerează din nou că există diferențe semnificative între felul în care raționează părțile și interesul propriu, caracteristic teoriei convenționale a alegerii raționale. El spune că "în poziția originară putem descrie părțile fie ca reprezentanți (sau tutori) ai persoanelor care au anumite interese, fie ca mișcați ei înșiși de aceste interese. Nu există vreo diferență semnificativă între cele două feluri, deși cel din urmă este mai simplu și voi vorbi de obicei conform lui" (Rawls, "Kantian Constructivism", pp. 524-25). Precum am sugerat, cea de-a doua descriere nu este mai simplă, pentru că, în cazul în care identitatea și caracteristicile particulare ale eului sunt necunoscute, nu există nici o diferență între interesul propriu și reprezentarea intereselor celorlalți. Orice descriere ar alege Rawls, complicațiile sunt aceleași și nici una dintre ele nu poate fi echivalată cu situația din teoria alegerii raționale.

28. Pentru o discuție foarte interesantă a problemei felului în care "celălalt" e luat în considerare în teoriile morale și sociale, vezi Joan Tronto, "Rationalizing Racism, Sexism and Other Forms of

Prejudice: Otherness in Moral Feminist Theory" (Hunter College of the City University of New York, Department of Political Science, New York, 1987, exemplar dactilografiat). A se compara cu Kenneth Arrow, *Collected Papers: Social Choice and Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Belknap Press, 1983), pp. 98, 113-14, unde se formulează dubii asupra posibilității ca oameni diferiți cu experiențe de viață diferite să aibă vreodată aceleași informații și, prin urmare, să corespundă criteriului universalizabilității necesar unei teorii a dreptății.

29. Sandel, p. 179.
30. Gilligan.
31. Susan Moller Okin, "Thinking Like a Woman", în *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, ed. Deborah Rode (New Haven, Conn.: Yale University Press).
32. Noddings.
33. A se compara cu ibidem, p. 44.
34. Iris Marion Young, "Toward a Critical Theory of Justice", în *Social Theory and Practice* 7 (1981): 279-301, precum și "Impartiality and the Civic Public", în *Feminism as Critique*, eds. Selya Benhabib și Drucilla Cornell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).
35. Selya Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other", în Behabib și Cornell, pp. 89 și următoarele.
36. Capcanele respingerii scopurilor imparțialității și/sau universalizabilității, precum și ale asocierii femeilor sau a teoriilor feministe cu o astfel de poziție, îmi par subestimate în argumentele aduse de Benhabib, Noddings și Young, precum și în concluziile trase de Gilligan din datele sale. Așa cum am argumentat altundeva, în măsura în care descoperirile referitoare la dezvoltarea morală a femeilor sunt interpretate astfel încât să însemne că femeile sunt mai atașate decât bărbații de ceilalți indivizii și mai puțin în stare să fie imparțiale și să universalizeze în gândirea lor morală, aceste descoperiri nu numai că sunt interpretate greșit, ci întăresc stereotipiile negative referitoare la femei - și anume acele stereotipii care au fost folosite pentru a nu le acorda drepturi politice și poziții de autoritate publică (Susan Moller Okin, "Thinking Like a Woman").

# DREPTATEA CA ALEGERE SOCIALĂ

D. Gauthier

Dreptatea este pentru societate ceea ce este binele pentru individ. Această paralelă este corect formulată de John Rawls : "Aşa cum fiecare persoană trebuie să hotărască după o reflecţie raţională care este binele său, adică sistemul de scopuri pe care e raţional să le urmeze, tot aşa un grup de persoane trebuie să hotărască o dată pentru totdeauna ce tratează ca drept şi ca nedrept ". [1] S-ar părea că paralela poate fi extinsă dacă facem la sfârşitul afirmaţiei lui Rawls următoarea adăugire : "altfel zis, care este sistemul de scopuri pe care e raţional ca ei să le urmeze". Dar astfel putem fi induşi în eroare ; căci în mod evident binele individual poate fi caracterizat drept un sistem de scopuri, în timp ce problema dacă dreptatea unui societăţi este tot un sistem de scopuri rămâne deschisă şi controversată.

Individul raţional urmăreşte să-şi atingă binele propriu; societatea raţională urmăreşte să atingă dreptatea. Principiile potrivit cărora individul raţional îşi urmăreşte binele sunt obiectul teoriei deciziei, al teoriei alegerii individuale. În prezent, cel mai împărtăşit punct de vedere este că acestea sunt principii de maximizare a utilităţii anticipate. Ideea subiacenta este destul de simplă: binele unui individ este determinat de preferinţele sale în privinţa consecinţelor posibile ale acţiunilor sale, mai general, ale modurilor de viaţă care-i sunt accesibile. Introducem o măsură numerică a acestor preferinţe, **utilitatea**, astfel încât să putem înlocui ideea urmăririi unui sistem de scopuri cu aceea mai precisă a maximizării unei singure cantităţi. Se poate considera că atunci când îşi urmăreşte binele, individul raţional caută să-şi maximizeze utilitatea. Las aici deoparte complicaţiile care apar privind ideea de utilitate **anticipată.**

Dată fiind paralela noastră între binele individual şi dreptatea socială, ar trebui să putem determina principiile potrivit cărora societatea raţională urmăreşte să înfăptuiască dreptatea. Acestea ar urma să fie obiectul teoriei deciziei colective sau a alegerii sociale. Ca urmare, teoria dreptăţii ar fi o parte a teoriei alegerii raţionale.

Şi această concluzie e în concordanţă cu poziţia susţinută de Rawls.[2] Dar abordarea dată de el legăturii dintre dreptate şi alegere socială este diferită de a noastră. Rawls tratează principiile dreptăţii ca **soluţia** unei probleme de decizie individuală. Să punem o persoană oarecare în spatele vălului de ignoranţă; să îi punem în faţă problema alegerii

principiilor pentru structura de bază a societăţii; atunci ea va alege principiile dreptăţii. Dar dacă aceasta ar fi singura legătură, teoria dreptăţii n-ar mai fi o parte a teoriei alegerii raţionale. Teoria dreptăţii a lui Rawls, precum o teorie a investiţiilor, se foloseşte de procedeele alegerii raţionale. Găsirea principiilor dreptăţii, ca şi a strategiilor de investiţie ridică o problemă de decizie. Bineînţeles, principiile folosite pentru a rezolva aceste probleme sunt şi ele un obiect al teoriei alegerii raţionale. Dar aplicarea lor nu este parte a acelei teorii.

Atunci când afirmăm că teoria dreptăţii este o parte a teoriei alegerii raţionale nu vrem să spunem că la principiile dreptăţii se ajunge printr-un procedeu care ne cere să rezolvăm una sau mai multe probleme de decizie raţională. Este posibil să se ajungă în acest mod la principiile dreptăţii; într-adevăr, voi argumenta în continuare în acest sens. Dar nu în aceasta constă afirmaţia de faţă; mai degrabă ea constă în aceea că principiile dreptăţii sunt principii potrivit cărora **se fac** alegeri raţionale. Acestea nu sunt principii de alegere raţională pentru indivizi care îşi urmăresc binele, ci principii de alegere raţională pentru societate - un grup de indivizi - care caută dreptatea şi astfel, indirect, principii de alegere pentru fiecare pesoană care, ca membru al societăţii, caută dreptatea. Nu faptul că sunt rezultatul unei alegeri, ci rolul pe care îl au principiile dreptăţii în luarea unei decizii face ca teoria dreptăţii să fie parte a teoriei alegerii raţionale.

Din această perspectivă, problemele metaetice se reduc, cel puţin în domeniul dreptăţii, la metaprobleme privitoare la alegere. Principiile dreptăţii au acelaşi statut ca şi principiile alegerii raţionale, oricare ar putea fi acel statut. În domeniul dreptăţii, judecăţile de tipul "trebuie" sunt pur şi simplu judecăţi despre ce este raţional să facă sau să aleagă indivizii ca membri ai unei societăţi. Bineînţeles, nu susţin că astfel este captat modul în care gândim în mod obişnuit cu privire la judecăţiile etice; mai degrabă, astfel se recuperează ceea ce este raţional în masa atitudinilor noaste etice cotidiene. A include teoria dreptăţii în teoria alegerii raţionale este un exerciţiu de reconstrucţie raţională, iar metaproblemele etice sau despre dreptate trebuie suspendate până când reconstrucţia este completă.

## II

Dreptatea este, faţă de bine, ceea ce este alegerea socială faţă de alegerea individuală. Considerând căutarea dreptăţii ca urmărire a unui

sistem de scopuri, vom putea presupune că teoria alegerii raționale ar trebui creată după modelul teoriei deciziei individuale. Putem presupune că, așa cum individul poate fi conceput ca urmărind să-și maximizeze o anumită cantitate, de obicei numită utilitate, tot așa societatea poate fi concepută ca urmărind să-și maximizeze o cantitate, de obicei numită **bunăstare**. Maximizându-și utilitatea, un individ își înfăptuiește binele atât cât îi este posibil; maximizându-și bunăstarea, o societate își înfăptuiește dreptatea atât cât îi este posibil. Această identificare facilă a dreptății cu bunăstarea ar trebui să dea naștere unor suspiciuni - și într-adevăr, o vom respinge. Dar să urmărim oarecum mai detaliat această presupusă paralelă între alegerea individuală și cea socială - o paralelă des întâlnită în literatură.

Atunci când extindem paralela dintre binele individual si dreptatea socială, noi presupunem că cea din urmă este determinată de preferințele societății pentru posibilele consecințe ale diferitelor alternative de organizare socială. Introducem bunăstarea ca măsură numerică a acestor preferințe. Astfel, principiile alegerii sociale, și deci cele ale dreptății, vor fi principii de maximizare a bunăstării anticipate. Dar, bineînțeles, vom dori ca preferințele societății să fie legate direct de preferințele indivizilor care o compun. Ca urmare, teoreticienii alegerii sociale au în față două soluții.

Potrivit celei dintâi, ordinea preferințelor sociale poate fi bazată numai și numai pe informația provenită din ordonările preferințelor individuale. Astfel se exclude apariția oricărei măsurări interpersonale a preferințelor, din moment ce o astfel de măsurare nu provine din ordonările individuale. Dar aici răsare spectrul înspăimântător al lui Kenneth Arrow, cu a sa teoremă de imposibilitate.[3] Date fiind anumite condiții slabe - condiții care cer să existe o relație pozitivă între preferințele sociale și cele individuale (astfel se exclude posibilitatea să existe un dictator) și ca ordonarea socială din fiecare submulțime de alternative să provină din ordonările individuale ale acelor alternative - Arrow demonstrează că nici o regulă de alegere socială nu va furniza o ordonare a preferințelor sociale pentru fiecare mulțime de ordonări ale preferințelor individuale.

Impactul acestui rezultat devastator poate fi micșorat odată ce admitem că alegerile sociale nu depind de ordonarea preferințelor sociale; astfel regula de alegere socială trebuie să asigure că mulțimea celor mai bune alternative din punct de vedere social, pentru fiecare mulțime de ordonări ale preferințelor individuale, nu este vidă. Dar sunt dezamăgitor de puține regulile care respectă diferite variante, modificate corespunzător, ale condițiilor lui Arrow și care, de asemenea, conduc la

o mulţime de alegeri sociale. Într-adevăr, date fiind anumite condiţii plauzibile, singura regulă admisibilă este cea care ia ca mulţime a acestor alegeri mulţimea rezultatelor eficiente sau Pareto optimale - cele la care nu există nici o alternativă care este preferată de cel puţin o persoană şi care nu este respinsă de nici una.[4] Această regulă asigură o bunăstare socială egală în cazul fiecărei dintre acele rezultate pentru care se ridică vreo problemă serioasă de alegere. Interpretată în termeni de dreptate, ea susţine că un rezultat este drept dacă orice altă alternativă ar dezavantaja cel puţin o persoană. Sclavia este dreaptă în orice societate în care proprietarii de sclavi nu ar putea fi pe de-a-ntregul despăgubiţi pentru abolirea ei. Pare deci evident că regula este inadecvată.

Conform celei de-a doua solutii, ordonările preferinţelor sociale pot fi bazate pe informaţia furnizată de o măsură interpersonală a preferinţelor individuale. Existenţa oricărei astfel de măsuri ne permite să reprezentăm preferinţele fiecărei persoane printr-o funcţie de utilitate cu valori în mulţimea numerelor reale. În acest moment, chiar fără să admitem că e posibilă comparaţia interpersonală, dacă presupunem că preferinţa socială trebuie să fie reprezentată tot printr-o funcţie de bunăstare cu valori în mulţimea numerelor reale şi că indiferenţa socială dintre două rezultate posibile provine din aceea că toţi indivizii sunt indiferenţi faţă de cele două rezultate, atunci probabil că bunăstarea va fi suma ponderată a utilităţilor individuale. Dacă presupunem apoi că preferinţele sunt comparabile interpersonal, vom putea considera că ponderările reduc utilităţile unor indivizi distincţi la măsura comună pe care o furnizează posibilitatea comparaţiei, şi astfel că bunăstarea socială este pur şi simplu suma unor utilităţi individuale comparabile. Aceste rezultate, demonstrate de J.C.Harsanyi, constituie o dovadă a faptului că dacă alegerea socială este bazată pe preferinţe sociale derivate din preferinţe individuale comparabile interpersonal, atunci alegerea socială raţională trebuie să fie **utilitaristă**[5].

Spre deosebire de prima regulă, regula utilitaristă ne permite să distingem, în termeni de bunăstare socială, între acele rezultate posibile care au într-adevăr şanse să fie alese. Ea oferă, cel puţin în principiu, o metodă efectivă de decizie socială. În mod natural, această metodă este asociată mai degrabă cu bunăstarea decât cu dreptatea, deoarece se concentrează în întregime pe producerea bunurilor sociale şi nu pe distribuţia lor. Regula utilitaristă şi, bineînţeles, orice regulă care modelează alegerea socială plecând de la alegerea individuală, sau preferinţa socială plecând de la preferinţele indivudale, trebuie să se concentreze pe producerea bunurilor. Deşi utilitaristul nu tratează

societatea ca şi când ar avea un bine propriu, independent de binele indivizilor care o compun, totuşi el tratează societatea ca şi când ar avea un bine comparabil cu binele indivizilor în ceea ce priveste rolul acestuia în alegerea raţională. El tratează societatea ca şi când ar urmări un sistem de scopuri, chiar dacă acest sistem este determinat de sistemele de scopuri ale indivizilor care o compun, şi presupune că este posibil să se substituie urmărirea unui sistem de scopuri cu maximizarea unei singure cantităţi.

Nu este aici locul să fac o critică completă a concepţiei utilitariste sau a concepţiei mai profunde, subiacente, conform căreia alegerea şi preferinţele sociale sunt similare alegerii şi preferinţelor individuale. Dar voi propune şi mă voi strădui să fac plauzibilă o abordare alternativă. Voi apela la formularea dată de Rawls ideii care stă la baza acestei alternative - că societatea este o "asociaţie de tip cooperativ făcută în vederea avantajului reciproc".[6] Alegerea socială trebuie să fie raţională din punctul de vedere al fiecărui individ din cadrul societăţii. Pentru ca un individ să acţioneze pe baza sau conform principiilor alegerii sociale sau principiilor dreptăţii, el trebuie să considere că a fi membru al societăţii îi permite să-şi urmărească propriul sistem de scopuri cu mai mult succes decât dacă ar fi acţionat pe cont propriu, independent de alţii, în "starea naturală". Nu afirm că toate societăţile existente pot fi corect caracterizate ca asociaţii cooperative făcute in vederea avantajului reciproc; ceea ce afirm este că societăţile care pretind ca membrii lor să le accepte în mod raţional, trebuie să fie caracterizate în acest mod.

Societatea nu urmăreşte deci propriul său sistem de scopuri, nici chiar unul derivat din scopurile membrilor săi individuali. Mai degrabă, deciziile sociale, în măsura în care sunt raţionale, sunt îndreptate spre promovarea diferitelor bunuri individuale, astfel încît să fie asigurat avantajul reciproc. Deşi aceste decizii sunt legate de producerea beneficiilor, totuşi ele ţin seamă de asemenea, şi nu numai indirect, de cea mai potrivită distribuţie a beneficiilor care este posibilă în societate; iar criteriile potrivit cărora se alege această distribuţie reflectă ideile subiacente de cooperare şi reciprocitate. Aşadar, societatea nu caută pur şi simplu sau direct să atingă bunăstarea maximă, ci mai degrabă echitatea şi prin urmare dreptatea. Ideea că societatea este o asociaţie cooperativă făcută în vederea avantajului reciproc leagă alegerea socială raţională de dreptate. Iar acest ţel al dreptăţii nu va fi atins dacă luarea deciziei este expresia unei singure proceduri sociale de maximizare, ci mai degrabă dacă luarea deciziei se face prin acordul dintre indivizii care participă la asocierea cooperativă. Cu alte cuvinte, principiile dreptăţii sunt acele principii potrivit cărora se iau acele decizii sau alegeri sociale

la care ar consimți indivizii raționali, care fiecare caută să coopereze cu semenii săi pentru a-și maximiza propria utilitate.

## III

Pornind de la ideea că teoria dreptății este parte a teoriei alegerii raționale, am ajuns acum la ideea că teoria dreptății se folosește de procedurile de alegere rațională. Căci presupunem acum că înseși principiile dreptății, ale alegerii sociale raționale, trebuie să fie tratate ca soluția unei probleme de decizie rațională sau, mai exact, a unei probleme de acord rațional între indivizi. Astfel, pe de o parte aceste principii caracterizează activitatea socială și rațională, concepută ca o cooperare reciproc avantajoasă, tot așa cum principiile de maximizare a utilității anticipate caracterizează activitatea individului rațional. Dar, pe de altă parte, aceste principii sunt ele însele obiect al unei activități raționale particulare - cea de a consimți la principii de cooperare.

Rawls formulează problema acordului rațional cu privire la principiile dreptății ca o problemă de alegere individuală. El insistă că, "în sensul obișnuit al cuvântului părțile nu au nici un temei pentru a negocia".[7] Ideea acordului este inutilă în teoria lui Rawls, pentru că indivizii care urmează să cadă de acord asupra principiilor dreptății sunt în spatele unui văl de ignoranță atât de gros încât diferențele dintre ei se șterg. Fiecare persoană se întreabă ce principii ar fi rațional să accepte, dată fiind ignoranța sa în ceea ce privește toate datele particulare despre talentele, aptitudiniile, trăsăturile de caracter și mediul său. Fiecare știe că, din moment ce tuturor persoanelor le lipsește în mod similar această cunoaștere, argumentul care îl va convinge pe unul trebuie să-i convingă pe toți. De aceea fiecare se poate imagina că hotărăște care sunt sau că alege principiile dreptății din spatele vălului de ignoranță; principiile pe care le alege toată lumea trebuie să fie cele pe care le alege fiecare.

Acesta este punctul în care ne despărțim de Rawls. Folosirea pe care o dă vălului de ignoranță este în cele din urmă motivată de accentul pus de el pe ideea că părțile vor căuta o concepție de dreptate potrivită "unor persoane morale, libere și egale".[8] Diferențele și inegalitățile reale care-i caracterizează nu vor fi luate în considerare pe motiv că sunt irelevante din punct de vedere moral. Astfel, în concepția lui Rawls, principiile dreptății trebuie legate de o concepție morală prealabilă asupra persoanei. Dar dacă punem accentul strict pe paralela, cu care am început (și cu care cititorul neavizat poate crede că a început și Rawls), dintre binele individual și dreptatea socială, atunci putem să nu facem

apel la această concepţie morală. Mai degrabă, persoana umană trebuie privită la fel atât din punctul de vedere al dreptăţii cât şi din punctul de vedere al binelui. Dacă individul este reprezentat ca un maximizator al utilităţii anticipate, astfel încât binele său va fi ceea ce el alege pa baza tuturor acelor preferinţe asupra cărora a reflectat cu grijă şi numai pe această bază, atunci dreptatea dintre indivizi trebuie să fie cea la care ei ar consimţi numai şi numai pe baza tuturor acelor preferinţe ale lor, asupra cărora au reflectat cu grijă. Fie că ne ocupăm de binele individual, fie că ne ocupăm de dreptatea socială, o concepţie morală prealabilă asupra persoanei e implicită doar în măsura în care aceasta face parte din sau dă conţinut preferinţelor asupra cărora indivizii în cauza au reflectat cu grijă.

Prin respingerea concepţiei conform căreia principiile dreptăţii sunt obiectul alegerii din spatele vălului de ignoranţă, nu vom elimina toate limitările impuse condiţiilor în care ele sunt alese. Vom admite că principiile oferă o bază nu numai pentru a lua pe viitor decizii sociale, ci şi pentru a evalua decizii trecute ca şi instituţii şi practici existente. De aceea, nu dorim ca alegerea să fie influenţată de condiţii sociale existente; nici nu putem permite ca acei factori pe care urmărim să-i evaluăm în termenii principiilor dreptăţii să fie presupuşi în procesul prin care cădem de acord asupra acelor principii. Dacă am avea în vedere un acord în care fiecare persoană îşi ia în consideraţie poziţia socială existentă, atunci ar trebui de fapt să permitem ca status quo-ul să impună limitări asupra alegerii principiilor dreptăţii, deşi n-am avea nici un motiv să presupunem că în sine, acel status quo este reciproc avantajos sau drept.

În plus, nu dorim ca alegerea principiilor dreptăţii să fie afectată de aptitudinile pe care le au efectiv persoanele individuale în calitate de negociatori sau de capacitatea fiecărei persoane de a-şi urmări interesele în contextul încheierii unor acorduri cu alţii. Principiile alegerii raţionale sunt definite pentru un decident ideal; dar chiar dacă folosirea lor trebuie croită potrivit aptitudinilor agenţilor particulari, nu presupunem totuşi că principiile însele ar trebui legate de raţionalitatea imperfectă a persoanelor reale. În mod similar, principiile dreptăţii sunt definite pentru o societate ideală, chiar dacă aplicarea lor trebuie croită potrivit aptitudinilor şi condiţiilor în care trăiesc membrii efectivi ai unei societăţi imperfecte. De aceea, trebuie să admitem că procesul încheierii acordului care duce la alegerea principiilor trebuie el însuşi să fie ideal, astfel ca părţile acordului, indiferent care ar fi aptitudinile lor reale, să fie concepute ca negociatori la fel de apţi ca şi semenii lor să-şi urmărească interesele pe cât e posibil de complet şi de eficient. Nu

obţinem această concepţie ideală dacă plasăm părţile în spatele unui văl de ignoranţă, ci mai degrabă dacă vom considera că fiecare este corespunzător informată nu numai cu privire la propriul său bine, ci şi cu privire la cel al semenilor săi. Comunicarea dintre persoane trebuie să fie completă şi liberă; nimeni nu poate să-i înşele pe ceilalţi în legătură cu interesul cuiva sau cu ceea ce ar vrea cineva să facă. Procesul de negociere trebuie conceput ca efectiv lipsit de costuri, iar participanţii să nu fie supuşi unei presiuni şi în special nu unor presiuni diferenţiate pentru a realiza acordul. Nimeni nu este în poziţia de a beneficia de capacitatea lui superioară, pentru a-i depăşi pe ceilalţi. Ameninţările sunt inutile în cazul unor negociatori ideali şi raţionali, căci - în măsura în care o ameninţare implică ideea că cineva acţionează fără a maximiza utilitatea dacă nu există nimeni care să-i accepte dorinţele - toată lumea ştie că nimeni nu va îndeplini o astfel de ameninţare şi, în consecinţă, încercarea de ameninţare ar fi inutilă. Astfel, trebuie ca procesul de negociere să exprime egalitatea procedurală şi competenţa maximă a persoanelor care urmează să cadă de acord asupra principiilor dreptăţii.

Nici din accentul pus pe ideea că împrejurările sociale nu vor afecta procesul de negociere, nici din cerinţa ca indivizii care negociază să fie în mod ideal competenţi, informaţi şi raţionali nu rezultă că aptitudinile naturale ale membrilor efectivi ai societăţii sunt irelevante în încheierea acordului. Exact aşa cum fiecare persoană, atunci când îşi identifică binele propriu, îşi ia în considerare aptitudinile şi interesele particulare, la fel, în procesul realizării unui acord asupra dreptăţii sociale, trebuie să ne aşteptăm ca fiecare persoană să-şi ia în considerare aptitudinile şi interesele. Dar prin aceasta nimeni nu creează principii în avantajul său, căci fiecare este la fel de capabil să ceară ca aptitudinile şi interesele sale să fie cuprinse în cadrul acordului. Ca urmare, fiecare negociator serveşte ca un reprezentant ideal al persoanei particulare care va fi el însuşi în lumea socială modelată de principiile dreptăţii asupra cărora se cade de acord; în acest fel, echitatea este asigurată la nivel procedural.

Mai jos voi oferi o abordare a procesului de negociere care ne va permite să arătăm în ce constă acordul particular care duce la principiile dreptăţii. Să notăm însă mai întîi că în acel acord trebuie să existe o paralelă fundamentală între procesul de negociere şi rezultatul acesteia. Dacă societatea este o asociaţie cooperativă, atunci principiile alegerii sociale trebuie să fie principii potrivit cărora se iau decizii - în cooperare sau asupra cărora se cade de acord. Dacă aceste principii se aleg prin consimţământ, atunci implicit ele trebuie să caracterizeze procesul prin care sunt alese. Putem explica acest lucru făcând apel la argumentul lui

Rawls. Principiile pe care le-ar alege persoanele raţionale în spatele vălului de ignoranţă trebuie să fie asemănătoare principiilor care dirijează gândirea unor astfel de persoane atunci când fac o alegere. Rawls presupune că cele două principii ale dreptăţii, centrale în teoria sa, sunt ele însele cazuri particulare ale unui pricipiu mai general - pricipiul diferenţei lexicale - care exprimă o cerinţă **maximin**: nivelul minim de bunăstare obţinut de orice parte a acordului trebuie maximizat.[9] Or, potrivit lui Rawls, raţionamentul care duce la alegerea principiilor dreptăţii este de tip **maximin**: alege acel rezultat care maximizează beneficiul minim. Nu este aproape deloc surprinzător că persoanele care raţionează astfel ar alege principii maximin. Ca urmare, principiile alegerii sociale raţionale reflectă principiile alegerii individuale raţionale; dimpotrivă, potrivit abordării noastre, principiile alegerii sociale - raţionale vor reflecta principiile negocierii raţionale - principiile pe care le urmează în mod raţional fiecare individ atunci când face un acord cu semenii lui.

## IV

În procesul de negociere este natural şi poate chiar necesar să considerăm că fiecare persoană porneşte de la un punct iniţial - de la beneficiul anterior procesului de negociere, care nu este pus în discuţie în cadrul negocierii şi care trebuie atins pentru ca un individ particular să vrea să accepte o anumită înţelegere. În problema noastră, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi asociat cu ceea ce fiecare persoană s-ar putea aştepta să obţină prin propriile sale eforturi în absenţa oricărei interacţiuni de cooperare sau a oricărui acord. Mai exact, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi astfel identificat; va trebui să ne întrebăm însă dacă mai există şi alte constrângeri care trebuie să-i fie impuse. Deocamdată vom presupune pur şi simplu că punctul iniţial este fixat într-un fel oarecare pentru fiecare persoană.

Este acum natural să considerăm că fiecare negociator formulează anumite cerinţe ce reflectă dorinţa sa de a obţine din înţelegere cât mai mult posibil; dar dorinţa sa este limitată de recunoaşterea faptului că ceilalţi trebuie să nu fie daţi la o parte în realizarea înţelegerii. Cum şi ceilalţi se aşteaptă să obţină beneficii din orice înţelegeree în care intră cu voia lor, nu ne putem aştepta ca ei să primească favorabil o cerinţă a cărei acceptare i-ar lăsa cu un beneficiu mai mic decât ar fi avut în lipsa

oricărui acord şi, deci, mai mic decât cel pe care îl au în punctul iniţial. Astfel, dorinţa de a obţine beneficii maxime şi nevoia de a încheia un acord fac ca cerinţa fiecărei persoane să constea în maximul pe care ea îl poate primi dintre toate rezultatele posibile care permit fiecărei alte persoane cel puţin beneficiul ei iniţial. Maximizarea utilităţii anticipate individuale şi avantajul reciproc arată că stabilirea tuturor cerinţelor individuale este nu numai necesară ci şi suficientă.

Trebuie totuşi să ne ferim să considerăm că determinarea unei cerinţe se face într-un mod exagerat de simplu. Într-o situaţie care implică mai mult de două persoane, cerinţele fiecăreia trebuie să vizeze doar acele părţi ale asociaţiei cooperative la care contribuie ea. În caz contrar, chiar dacă toţi ceilalţi ar fi avantajaţi de existenţa asociaţiei, totuşi câţiva ar fi dezavantajaţi faţă de o asociaţie cooperativă care ar fi modificată astfel încât să excludă persoana particulară ale cărei cerinţe sunt luate în discuţie. Nu trebuie ca cineva să aibă cerinţe atât de mari încât să fie avantajos pentru ceilalţi să-l excludă de la realizarea înţelegerii. Fiecare trebuie să evite să-i excludă pe ceilalţi şi, de asemenea, trebuie să evite să fie exclus sau să se autoexcludă. Deşi aceste lucruri sunt implicite în ideea avantajului reciproc, atenţia exclusivă acordată acordurilor dintre două persoane ne-ar putea face să scăpăm din vedere întreaga sferă a constrângerilor pe care le implică reciprocitatea.

Deşi compatibile cu beneficiul reciproc, cerinţele sunt în general incompatibile una cu cealaltă; fiecare persoană pretinde maximul compatibil cu participarea sa într-o asociaţie reciproc avantajoasă. De aceea, pentru a ajunge la un acord, părţile care negociază trebuie să facă concesii. Or, cum nimeni nu doreşte să facă concesii - căci orice concesie înseamnă să accepţi micşorarea beneficiului - aceşti negociatori raţionali se vor strădui să-şi reducă la minimum concesiile. Dar mărimea unei concesii este stabilită nu prin raportare la o scală absolută a utilităţii, ci mai degrabă prin raportare la respectiva situaţie particulară de negociere; concesia este o măsură a **proporţiei** dintre acea parte a cerinţei cuiva pe care acesta o abandonează şi întreaga cerinţă sau câştigul faţă de beneficiul său iniţial - cel pe care îl avea de la început. Dat fiind că negociatorii sunt pe de-a-ntregul şi la fel de raţionali, concesia maximă - cea mai mare proporţie din cerinţa iniţială la care renunţă orice negociator - trebuie redusă la minim. Cum încheierea acordului aduce beneficii tuturor, pentru toţi este raţional să accepte diverse concesii; dar este raţional pentru toţi să accepte anumite concesii doar dacă orice altă posibilitate ar cere o concesie cel puţin la fel de mare ca cea mai mare dintre acestea.

De aceea, în procesul negocierii, persoanele raţionale vor acţiona conform unui pricipiu al **concesiei minimax** - concesia maximă sau cea mai mare concesie trebuie să fie un minim. In mod echivalent acest pricipiu poate fi formulat ca un pricipiu al **beneficiului relativ maximin**: beneficiul relativ adus unui individ de un acord este dat de proporţia dintre câştigul său efectiv faţă de beneficiul său iniţial şi cel potenţial, reprezentat de cerinţele sale. Astfel, beneficiul relativ este acea proporţie a beneficiului potenţial pe care cineva o primeşte efectiv. Acum putem lega raţionalitatea - exprimată de concesia minimax - de echitate sau dreptate, care susţin că este exprimată de beneficiul relativ maximin. Pentru ca un acord să fie considerat echitabil de către cei care l-au făcut, nimeni nu poate primi un beneficiu relativ mai mic decât este necesar - mai mic decât beneficiul relativ minim al acelui rezultat care faţă de celelalte rezultate posibile, are beneficul relativ minim cel mai mare sau maxim. Dat fiind faptul că toate persoanele beneficiază de pe urma încheierii acordului, trebuie ca o anumită mulţime de beneficii relative să fie echitabilă; dar o astfel de mulţime este echitabilă doar dacă orice altă alternativă ar permite ca o persoană să aibă un beneficiu relativ mai mare decât cel minim din mulţimea dată. Beneficiul relativ maximin ne asigură că nu este sacrificat avantajul nimănui în beneficiul cuiva care este mai bine plasat în contextul acelui acord.

Principiul concesiei minimax, sau al beneficiului relativ maximin este singurul acceptabil pentru fiecare parte aflată în situaţia de negociere. Plecând de la o distincţie sugerată de T.M.Scalon, ne putem întreba dacă un principiu este acceptabil deoarece orice individ "consideră că, în orice poziţie s-ar afla, el nu-l poate respinge raţional" sau deoarece acest principiu "ar fi alegerea raţională (a oricărui individ) aflat în spatele vălului de ignoranţă," sau care nu-şi cunoaşte poziţia pe care urmează să o ocupe[10]. Din punctul nostru de vedere, cea de-a doua alternativă, care este bineînţeles ceea ce presupune Rawls, nu este suficientă pentru a stabili imparţialitatea necesară dreptăţii. Imparţialitatea cere acceptibilitate din fiecare poziţie mai degrabă decât acceptibilitatea atunci când cineva nu-şi cunoaşte poziţia. Am putea spune, întorcând împotriva lui Rawls critica pe care el o face utilitariştilor, că cea de-a doua alternativă, spre deosebire de prima, "nu ia în considerare în mod serios distincţia dintre persoane. [11] " Nu există nici un motiv pentru a presupune că un principiu care ar fi acceptabil pentru orice persoană într-o situaţie ipotetică de ignoranţă asupra tuturor particularităţilor ar fi acceptabil pentru fiecare persoană aflată pe oricare din poziţiile posibile pe care le-ar autoriza acel principiu. Nu există deci nici un motiv să presupunem că un astfel de principiu este cu

adevărat imparțial. Doar acceptabilitatea din orice poziție care satisface principiul poate întruni cerința - atât rațională cât și morală - pe care o impunem dreptății. Ideea că toate persoanele cad în mod rațional de acord asupra unui principiu care cere ca cea mai mare concesie a cuiva să fie redusă la minim sau care ne asigură că cel mai mic beneficiu relativ pe care îl primește cineva este maximizat formulează cerința de acceptabilitate din orice poziție.

## V

Câteva probleme au rămas încă deschise . În primul rând am lăsat la o parte problema dacă și care ar fi limitele ce trebuie impuse pentru a determina punctul inițial al acordului rațional asupra principiilor dreptății. Poate fi acest punct inițial pur și simplu identificat cu ceea ce rezultă dacă fiecare urmărește să-și maximizeze propria utilitate în lipsa acordului? În al doilea rând nu am discutat problema consimțământului la decizia la care se ajunge potrivit principiului concesiei minimax. Din punctul de vedere al unui individ particular, acțiunile cerute de la el - ca parte a unei scheme de cooperare care conduce la beneficiul relativ maximin - nu sunt neapărat acelea care decurg din maximizarea utilității anticipate. Atunci de ce trebuie să consimtă la cerințele schemei ? Este posibil ca indivizii să trebuiască să renunțe la ceea ce am acceptat că este rațional din punct de vedere individual, dacă li se cere să facă ceea ce au considerat că este rațional din punct de vedere colectiv. Și, în al treilea rând, nu am determinat sfera principiilor dreptății. Nu am discutat în ce tipuri de probleme urmează să se ia decizii prin apel la concesia minimax. În acest loc pot doar să schițez o abordare a acestor chestiuni dificele.

Primele două probleme sunt legate între ele. Rațiunea de a fi a consimțământului la principiile dreptații este legate de alegerea punctului inițial față de care este calculată concesia, sau beneficiul relativ. Ca primă aproximație, am putea asocia punctul inițial cu beneficiul la care fiecare persoană se poate aștepta în lipsa cooperării. Societatea va fi deci concepută ca o asociație în beneficiul fiecărei persoane; comparația care e de făcut aici nu este cu lipsa oricărei interacțiuni, ci cu interacțiunile necooperative cu alții. Dar va fi o astfel de asociație binevenită pentru fiecare participant ? Să presupunem că există unele persoane care preferă cooperarea noncooperării, dar care de asemenea preferă lipsa oricărei interacții, noncooperării și poate chiar cooperării. Din punctul lor de vedere, societatea este o asociație în care

se intră în primul rând pentru a se reduce costurile impuse lor de interacţia noncooperativă din starea naturală. Dar dorinţa de a participa la o astfel de asociaţie şi la o anume distribuţie a beneficiilor rezultate în urma ei poate depinde de prezenţa acelor factori ce i-au forţat să accepte interacţiunile dezavantajoase din starea naturală. Ei pot sublinia că nu au nici un motiv să participe în mod **voluntar** la cooperarea socială dacă beneficiile pe care le primesc nu sunt legate de un acord pe care l-ar face pornind fie de la un punct iniţial caracterizat de lipsa oricărei interacţiuni, fie de la unul determinat de interacţiunea noncooperativă pe care ar considera-o avantajoasă în raport cu lipsa oricărei interacţiuni. Deşi nu putem argumenta aici în favoarea ei, ar trebui să susţinem ideea că un consimţământ voluntar la termenii cooperării - şi deci un consimţământ la principiile dreptăţii sau ale alegerii sociale - este în general raţional doar dacă punctul iniţial nu este el însuşi considerat ca dezavantajos în raport cu lipsa oricărei interacţiuni. De fapt, aceasta înseamnă a spune că starea naturală, cea care determină punctul iniţial pentru un acord social, va fi concepută mai degrabă în termenii lui Locke decât în cei al lui Hobbes.

Raţiunea de a fi a acestei poziţii poate fi sugerată mai bine de un exemplu. Să luăm situaţia existentă în 1984 în Africa de Sud. Putem presupune că interacţiunea dintre negri şi albi este în mare măsură noncooperativă şi impusă prin puterea albilor. Să presupunem că un apărător sofisticat al sistemului sud-african ar arăta că toată lumea, atât albii cât şi negrii, ar putea beneficia dacă aparatul represiv necesar menţinerii sistemului de apartheid ar fi distrus şi înlocuit cu o cooperare interrasială autentică. Acel apărător al sistemului sud-african ar sublinia bineînţeles că distribuţia existentă a bunurilor şi serviciilor ar trebui luată ca punct iniţial; fiecare persoană va avea ceea ce are acum, plus beneficiul cooperativ rezultat din distrugerea aparatului represiv.

Probabil că cetăţenii sud-africani de culoare nu vor lua în serios o astfel de propunere. Dacă ar fi ca structura coercitivă existentă să fie distrusă, lor nu li s-ar părea raţional să menţină voluntar un sistem bazat pe distribuţia beneficiilor şi costurilor pe care le încurajează apartheidul. Ei nu ar fi de acord cu o asociaţie cooperativă care ar lua ca punct iniţial actuala stare de lucruri noncooperativă.

Un al doilea exemplu este sugerat de ascensiunea, la început, şi apoi de reprimarea sindicatului Solidaritatea din Polonia. Deoarece aparatul represiv care menţinea puterea minorităţii comuniste nu era foarte sever, era limpede că membrii Solidarităţii nu erau dispuşi să accepte ca punct iniţial pentru cooperarea socială viitoare distribuţia existentă a puterii. De aceea legea marţială a pus capăt acestei inovaţii radicale a

muncitorilor liberi dintr-un stat al muncitorilor.

Prin introducerea stării naturale lockeene se dă o dimensiune morală punctului inițial al cooperării sociale. În acest fel, în deducerea principiilor dreptății intră factorii morali. Dar trebuie să fim atenți la modul în care are loc acest lucru. Căci sunt introduse doar acele considerații morale care sunt necesare pentru a putea consimți în mod rațional în privința principiilor. De fapt, principiile dreptății au forță morală; ele cer fiecărei persoane să se abțină să-și urmărească cea mai mare utilitate anticipată, dacă și în măsura în care aceasta ar intra în conflict cu îndeplinirea deciziilor luate în acord cu principiile. Pentru ca acest comportament să fie rațional, trebuie introdus un factor moral în plus - cerința ca în interacțiunile considerate ca date în determinarea punctului inițial, nimeni să nu aibă beneficii pe seama altora. Dar acest factor moral este introdus doar pentru a garanta raționalitatea consimțământului în privința principiilor dreptății. Ca urmare, acest factor, ca și principiile însele, este în fond dedus din considerații pur raționale. El nu este introdus în argument ca element moral independent, în felul în care Rawls introduce concepția asupra persoanelor morale sau în care Nozick introduce dreptul natural. Nu este o constrîngere a priori asupra a ceea ce poate face fiecare persoană, nejustificată de ideea unei asocieri cooperative în vederea avantajului reciproc.[12]

N-am dat nici o demonstrație a ideii că, pentru a fi rațional, consimțământul reclamă o constrângere lockeană asupra punctului inițial al acordului. Nu am demonstrat că, în măsura în care nu ține cont de maximizarea utilității individuale anticipate, consimțământul în privința principiilor dreptății poate fi **vreodată** rațional. Argumentele de care este nevoie pentru a stabili poziția schițată aici trebuie păstrate pentru o altă ocazie.

# VI

Care este sfera alegerii sociale ? Concepând societatea ca o asociație cooperativă în vederea avantajului reciproc, de îndată am limitat alegerea **socială**, și deci principiile dreptății, la acele contexte în care fiecare renunță în mod rațional la alegerea **individuală** bazată pe principii de maximizare a utilității anticipate. Fiecare trebuie să se aștepte la un beneficiu în urma cooperării. De aceea, pura redistribuire - redistribuire pe baza punctului inițial stabilit într-o stare naturală lockeană - nu poate fi o chestiune de raționalitate socială și nu poate fi

justificată recurgând la principii raţionale ale dreptăţii sau ale alegerii sociale. Pura redistribuire trebuie să fie efectul caritătii private, nu al dreptăţii publice.

Există două obiective primare care oferă persoanelor motive să fie de acord cu şi să consimtă la principiile alegerii sociale : asigurarea protecţiei şi creşterea producţiei.[13] **Protecţia** este înţeleasă nu prin raportare în primul rând la ameninţări exterioare, ci la cele interioare; societatea îşi protejează fiecare membru de forţa şi înşelăciunea persoanelor aflate în starea naturală de tip hobbesian. De fapt, rolul protector al societăţii este acela de a garanta un cadru lockean al interacţiunilor. Dar, odată ce aceste garanţii sunt date, nu mai rămân, strict vorbind, alte alternative între care societatea să poată alege, alte bunuri a căror distribuţie să ridice o problemă de alegere socială. Dreptatea cere ca punctul iniţial echitabil al fiecărui individ să fie păstrat. În măsura în care există modalităţi de a realiza acest lucru, modalităţi ce diferă semnificativ în funcţie de indivizii protejaţi, trebuie să presupunem că, prin aceea că oferă protecţie, societatea asigură de asemenea bunuri suplimentare a căror distribuţie creează o problemă autentică de alegere socială. Dar astfel această distribuţie ulterioară nu mai este ea însăşi o parte a protecţiei în sensul strict al cuvântului şi de aceea trebuie apreciată mai degrabă prin standarde adecvate producţiei. Rolul de protecţie al societăţii poate fi cel mai bine conceput drept garanţie a **drepturilor**.

Bunurile ce ţin de **producţie** se întind de-a lungul unui continuum ale cărui extremităţi sunt reprezentate de acele categorii familiare pe care le disting economiştii - sfera privată şi sfera publică. Dat fiind că protecţia este asigurată, astfel încât forţa şi înşelăciunea sunt eliminate din interacţiunile membrilor societăţii, bunurile strict personale sunt produse în mod eficient prin procese de tipul mâinii invizibile în care fiecare îsi urmăreşte căştigul personal - sau, cu alte cuvinte, prin interacţiuni în care fiecare urmăreşte să-şi maximizeze utilitatea anticipată. Dar în acest caz alegerea socială nu mai joacă nici un rol în determinarea producţiei şi / sau distribuţiei acestor bunuri. Dată fiind eficacitatea pieţii în care doar deciziile individuale sunt necesare sau permise, nu e posibil ca fiecare să se aştepte să beneficieze prin înlocuirea deciziei individuale cu cea socială. Piaţa asigură avantaj reciproc - adică un rezultat optim în sensul lui Pareto - fără a fi nevoie de cooperare; şi, cum depinde doar de alegerile voluntare ale indivizilor, ea transmite caracteristicile morale ale punctelor iniţiale către rezultatele sale. Dacă punctul iniţial al fiecărui individ îndeplineşte condiţiile lockeene, atunci nu va apărea nici o problemă privind dreptatea în cadrul

interacţiunillor eficiente de pe piaţă.

Problemele ridicate de bunurile publice sunt totuşi diferite. Dacă fiecare persoană activează pe cont propriu pentru a-şi maximiza utilitatea anticipată, atunci posibilitatea de a fi "blatist" (free-rider) sau parazit duce invariabil la subproducţia de bunuri publice şi la supraproducţia de pierderi publice. Vor fi prea puţine faruri şi prea multă poluare. Aici intervine rolul alegerii sociale şi aici intră în joc principiile dreptăţii. Trebuie să recurgem la principiul concesiei minimax pentru a hotărî cum vor fi produse bunurile publice şi cum vor fi distribuite cantităţile din aceste bunuri aflate în exces faţă de ce ar produce indivizii în mod voluntar atunci când, în lipsa structurilor de cooperare, fiecare şi-ar maximiza utilitatea anticipată.

Într-o carte apărută de curând, Andrew Levine pune sub semnul întrebării coerenţa democraţiei liberale; el îşi bazează o parte a argumentului pe afirmaţia că liberalismul limitează sfera alegerii democratice.[14] Dar ideea esenţială a democraţiei liberale este bineînţeles aceea de a combina cerinţa ca alegerea socială să reflecte în mod egal interesele şi preocupările fiecărei persoane cu limitarea clară a sferei adecvate unei astfel de alegeri. Această limitare este realizată recurgându-se la ideea de libertate individuală. Ideea este formulată mai exact dacă înlocuim ideea de libertate cu aceea de acceptare **ex-ante** voluntară a procedurilor de alegere socială, mai degrabă decât a celor de alegere individuală. Libertatea unui individ este garantată în măsura în care sfera alegerii sociale este determinată prin apel la ceea ce acesta ar accepta în mod raţional ca o îmbunătăţire a stării naturale lockeene. Am argumentat că un individ - orice individ - ar accepta în mod raţional oferta socială de bunuri publice pe baza concesiei minimax sau a beneficiului relativ maximin, dar ar respinge oferta socială de bunuri strict private. În secolul al XIX-lea, funcţionarea democraţiei liberale era evident îngreunată de neputinţa de a accepta pe deplin rolul sociatăţii în realizarea şi distribuţia bunurilor publice. Această neputinţă continuă să vicieze teoria libertariană. În secolul al XX-lea, greutatea a constat din ce în ce mai mult în eşecul de a accepta pe deplin rolul pieţei în realizarea ofertei de bunuri private, eşec ce viciază teoriile socialiste şi cele ale statului asistenţial. Dar, în esenţă, proiectul democratic liberal este întruparea politică a concepţiei asupra societăţii ca asociaţie cooperativă în vederea avantajului reciproc, care este însăşi cheia înţelegerii teoriei dreptăţii ca parte a teoriei alegerii raţionale. Ceea ce mai rămâne e să găsim o lozincă mai însufleţitoare decât: "Fiecăruia să-i revină atât încât proporţia minimă a beneficiului potenţial să fie maximizată. "

**Note**

1. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambrige, Mass : Harvard University Press 1971 pp. 11-12.
2. Vezi *ibid.*, p 16.
3. Vezi Arrow, Kenneth J. *Social Choice and Individual Values*, 2d ed., New York : Wiley, 1963, în special cap 5.
4. Vezi Sen, Amartya K, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco : Holden-Day, 1970, în special pp. 74-77, pentru discutarea cătorva dintre problemele implicate în determinarea unei colecţii de alegeri.
5. Vezi Harsanyi, John *C, Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation.*, Dordrecht, Boston : Reidel, 1976 cap.2; şi Harsanyi, John C., *Rational Behaviour and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge : Cambridge University Press, 1977 cap.4
6. Rawls, *Theory of Justice*, p.4
7. *Ibid.*, p.139
8. Rawls, John, "Kantian Constructivism in Moral Theory" , în *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515-572, p.521
9. Rawls, John, *Theory of Justice*, pp. 83,152-153
10. Scanlon, T.M. "Contractualism and Ulitarianism", în *Utilitarianism and Beyond*: ed. Amartya Sen and Bertrand Wiliams (Cambridge : Cambridge University Press, 1982, 103-128), pp. 124-125
11. Rawls *A Theory of Justice*, p.27
12. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," în special p.520; şi Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York : Basic Books, 1974, în special cap.3.
13. Distincţia dintre protecţie şi producţie vine de la Buchanan, James M., *The Limits of Liberty*, Chicago : University of Chicago Press, 1975, pp.68-70.
14. Vezi Levine, Andrew, *Liberal Democracy : A Critique of Its Theory*, New York : Columbia University Press, 1981; de exemplu p.152 :"Proiectul democraţiei liberale este realizabil doar cu costuri imense, de fapt cu costul - pe care nici un democrat nu poate să-l plătească - de a abandona substanţa componentei democratice."

# DREPTATEA ÎN SOCIETATE

Brian Barry

## 1. Subiectul dreptăţii sociale

În acest capitol final voi [...] propune răspunsurile mele la cele trei întrebari despre dreptate. Acestea sunt : **Ce este dreptatea? De ce trebuie să fim drepţi?** şi, în sfârşit, **Cum putem determina care sunt cerinţele dreptăţii?** Voi analiza pe rând cele trei întrebări, dezvoltând-o în acest paragraf pe prima, iar în următoarele două pe celelalte [...]

Pentru început, să ne întrebam: Ce este dreptatea? Cuvântul "dreptate" este folosit într-o mare varietate de contexte. Probabil că sensul la care ne gândim mai întâi vizează un atribut al diverselor hotărâri juridice. Cel putin la o primă vedere vom spune despre verdictul unui proces că este drept dacă respectă legea. Dar să ne imaginăm că legea privind salariile muncitorilor stabileşte nişte restricţii astfel încât unui muncitor i se refuză orice compensaţie materială dacă boala lui se manifestă numai la câţiva ani după ce a încetat lucrul, deşi nu este nici o îndoială că se îmbolnăvise pe vremea când era angajat. Dacă intuiţia ne spune că, desi legal, este nedrept să refuzăm pretenţiile acestui muncitor, va trebui să admitem că însăşi legea e nedreaptă.

În acest *Tratat despre dreptatea socială* mă interesează dreptatea mai degrabă în situaţii generale decât în cazuri particulare - mai degrabă instituţiile decât împrejurările individuale. Acesta este motivul pentru care mă interesează prevederile legii salarizarii muncitorilor. Aceste prevederi pot fi apreciate ca drepte sau nedrepte, iar scopul meu este să stabilesc în ce condiţii pot fi facute asemenea judecăţi. Subiectul meu, aşadar, este dreptatea socială sau, cum i se mai zice uneori, dreptatea distributivă. Acest tip de dreptate este în primul rând un atribut al instituţiilor. Se poate spune despre o instituţie deja existentă că este dreaptă sau nedreaptă; se poate spune că o altă

instituţie, care ar fi să o înlocuiască pe cea care există, ar fi mai dreaptă; şi se poate spune că ar fi dreaptă crearea unei instituţii încă inexistente (de exemplu, a unui mecanism de realizare a transferării sistematice şi nediscreţionare de venit de la ţările bogate la cele sărace).

Instituţiile pot fi evaluate din multe puncte de vedere. În cazul nostru, care este cel specific dreptăţii? Când evaluăm dreptatea unei instituţii ne gândim la felul în care aceasta distribuie beneficiile şi răspunderile. Dreptatea socială sau distributivă constă într-o alocare a drepturilor şi restricţiilor, a privilegiilor şi dezavantajelor, a egalităţii sau inegalităţii de şansă, a puterii şi subordonării, a bogăţiei (de fapt, a dreptului de a controla distribuţia anumitor resurse) şi a sărăciei. Este evident că dreptatea sau nedreptatea unei instituţii reprezintă unul din atributele ei cele mai importante. În general, evaluarea unei instituţii ca nedrepte cântăreşte foarte mult împotriva acceptabilităţii ei.

Pe de altă parte, trebuie să recunoastem totuşi că atunci când ne întrebăm dacă o instituţie este dreaptă o privim într-o anumita lumină: o privim ca pe o sursă de beneficii şi răspunderi. ( Voi folosi cuvintele "beneficii" şi "răspunderi" ca termeni generici pentru factori ca cei enumeraţi mai sus.) Ca urmare, alte aspecte ale unei instituţii decât distribuirea de beneficii şi răspunderi vor fi lăsate la o parte. În cazul în care o instituţie împarte numai în mod accidental beneficii şi răspunderi, întrebarea dacă aceasta e dreaptă sau nedreaptă poate să nu fie tocmai la obiect.

Un exemplu relevant este subvenţionarea publică a teatrelor de operă şi balet. În nici o ţară performanţa la cel mai înalt nivel nu poate fi susţinută financiar prin câştigurile de casă; echilibrul este stabilit prin combinarea sprijinului public cu cel privat. (În Statele Unite subvenţia publică se realizează în principal prin contribuţii filantropice şi prin tratamentul fiscal favorabil aplicat fundaţiilor. Efectul asupra celor care plătesc impozite este acelaşi. Mecanismul e următorul : decât să fie strânse şi apoi reîmpărţite, se renunţă pur şi simplu la strângerea impozitelor.) Acum, privită ca un mecanism de împărţire a beneficiilor şi

răspunderilor, subvenţionarea publică a acestor teatre poate să pară cam ciudată: căci, văzută din acest punct de vedere, ea alcătuieşte un mecanism care obligă masa plătitorilor de taxe, dar de care beneficiază numai acei iubitori de operă ce-şi pot permite să cumpere bilete (încă destul de scumpe); desigur, beneficiari sunt şi cântăreţii, orchestra şi ceilalţi ale căror salarii sunt parţial asigurate prin subvenţie publică.

Argumentele împotriva subvenţionării se referă la această situaţie. Este vorba de un argument la care apelează deopotrivă filistinii de stânga şi cei de dreapta. Primii vor susţine că transferul n-ar trebui făcut spre cei cu venituri peste medie (cum e cazul cu amatorii de operă); cei din urmă vor susţine ca opera n-ar trebui tratată altfel decât celelalte mărfuri aflate pe piaţă: dacă nu îşi poate acoperi costul prin vânzare, atunci ea nu trebuie susţinută în nici un fel. Dar scopul subvenţionării acestor teatre nu e acela de a îmbunătăţi împărţirea echitabilă a îndatoririlor şi răspunderilor. Aceste argumente nu arată, deci, că ar fi ceva în neregulă cu o astfel de subvenţionare. Tot ce evidenţiază ele e greşeala de a considera necesitatea subvenţiilor ca pe o cerinţă a dreptăţii sociale. Dar cine a argumentat vreodată în acest sens ? Centrul de interes ar trebui să fie, mai degrabă, faptul că opera reprezintă una din achiziţiile culturii occidentale şi că e bine ca o parte infimă a venitului naţional să fie folosită pentru menţinerea ei şi în beneficiul generaţiilor următoare. Nu este însă aici locul pentru a dezvolta sau evalua acest subiect. Relevantă în acest caz este exemplaritatea situaţiei în care o problemă de politică socială nu este, în mod esenţial, o chestiune ce ţine de dreptate.

Mai frecvente sunt situaţiile în care dreptatea este un element foarte important, dar nu singurul care contează. Un bun exemplu îl constituie sistemul educational. Desigur, există multe feluri în care pot fi evaluate instituţiile educaţionale ale unei societăţi. Putem, de exemplu, să fim sau nu de acord cu atitudinea faţă de viaţă pe care o formează o şcoală şi putem aprecia învăţăturile pe care ea le dă având în vedere adevărul lor, semnificaţia lor în înţelegerea vieţii, contribuţia lor la productivitatea economică şi aşa mai departe. Dar când ne interesează instituţiile educaţionale

din perspectiva dreptăţii vom avea tendinţa de a ne concentra asupra rolului pe care ele îl joacă în transmiterea ocupării de poziţii şi funcţii de la o generaţie la alta. Căci atunci când ne întrebăm despre impactul sistemului educaţional în împărţirea de beneficii şi responsabilităţi, caracteristica sa relevantă este modul în care gradul ridicat de educaţie devine cheia accesului la multe din cele mai dorite poziţii sociale. Sistemul educaţional este, aşadar, văzut ca un sistem de împartire, mai mult sau mai puţin echitabilă, a şanselor de a obţine asemenea calificări profesionale.

Din acest punct de vedere, conţinutul educaţiei este, de departe, mai putin semnificativ decât metoda de distribuire a şanselor de a obţine acele calificări profesionale care sunt mai valoroase. Iată un exemplu: poziţiile birocratice, în societăţi atât de diferite între ele precum China antică şi Marea Britanie modernă, erau ocupate pe baza examinării unor performanţe care aveau de-a face prea puţin cu acele cunostinţe necesare pentru onorarea respectivelor îndatoriri. Potrivit lui Macaulay, practica recrutării în cadrul serviciului civil indian al Marii Britanii în funcţie de aptitudinea de a compune versuri în greacă şi latină era acceptabilă: el a argumentat că acest test era la fel de potrivit ca şi unul de aptitudini generale. Dacă s-ar fi anunţat că în viitor criteriul va fi stăpânirea dialectului Cherokee, ar fi fost la fel de bine: cei care ar fi putut vorbi cel mai bine Cherokee ar fi fost cu siguranţă cei mai apţi candidaţi pentru posturile administrative.

S-ar putea cu îndreptăţire pune la îndoială convingerea lui Macaulay că aptitudini generale ca cea de a scrie cu eleganţă într-o limbă străină (şi, de preferinţă, moartă) e baza ideală pentru recrutarea într-un serviciu civil. Dar aceasta nu este, în sine, o chestiune de dreptate. Ceea ce face din ea o chestiune de dreptate este că acest conţinut al examinărilor are o profundă influenţă asupra accesului la aceste slujbe. Întrucât în fapt greaca şi latina erau predate numai în şcolile accesibile fiilor unei minorităţi privilegiate (pe vremea aceea fetele nu participau la această competiţie) şi erau prea puţin studiate în alte şcoli, sistemul de examinare funcţiona ca o metodă de restrângere a

sferei din care se făceau recrutările la grupul copiilor cu un anumit statut.

Plecând deci de la interacţiunea dintre sistemul educaţional şi sistemul de repartizare a posturilor dorite în societate, ajungem să judecăm felul în care sunt împărţite beneficiile şi responsabilităţile. Iar astfel avem o evaluare a sistemului educaţional în termeni de dreptate socială. Evident, dreptatea tuturor celorlalte instituţii sociale poate fi apreciată în acelaşi fel. [...]

## 2. Dreptate şi motivaţie

Cercetarea naturii dreptăţii nu poate fi separată de problema motivaţiei. Din ce motiv trebuie să ne supunem cerinţelor dreptăţii? Sau, într-o formulare mai actuală: e posibil să arătăm că este raţional să ne conformăm cerinţelor dreptăţii şi să ne comportăm potrivit acestora? Aceasta întrebare e necesară, pentru că studierea dreptăţii nu are o natură pur teoretică, precum se întâmplă în cazul teoriilor ştiinţifice despre fenomenele naturale. Descoperirea a ceva nou în legatură cu muonii şi gluonii nu conduce neapărat la concluzii privitoare la conduita noastră în legatură cu aceştia. Dar ar însemna să nu înţelegem semnificaţia problemei dacă, ajungând la concluzia că ne comportăm nedrept, am spune numai: "Ce interesant!" Discuţiile cu privire la dreptate nu au prea mult rost dacă, odată ce am conştientizat nedreptatea, nu ne este imprimată tendinţa de a schimba ceva în comportamentul nostru. Nu putem, aşadar, separa întrebările "Ce e dreptatea?" şi "De ce trebuie să fim drepţi?".

Înainte de a investiga motivaţia comportamentului drept, trebuie totuşi să mă întorc la o problemă ridicată mai devreme. Am susţinut că dreptatea socială sau distributivă este o virtute a instituţiilor. Dar, dacă e aşa, cum de-am început să vorbim despre dreptate ca despre o virtute a indivizilor? Probabil că există vreo legatură între cele două chestiuni; însă care este aceea?

De fapt, este extrem de dificil de găsit un răspuns general la această întrebare; voi propune, deci, un răspuns parţial, dar adecvat - sper - scopului nostru. Cel mai simplu caz este cel în care o instituţie reală este dreaptă. Desigur, nu am arătat încă de ce o anumită distribuire a beneficiilor şi a responsabilităţilor o face să fie dreaptă. Însă pentru moment tot ce ne trebuie este să admitem că dreptatea este un criteriu de evaluare a instituţiilor în termeni de distribuire a beneficiilor şi responsabilităţilor cărora ele le dau naştere. Să ne imaginăm, deci, situaţia în care într-o anumită societate avem o instituţie dreaptă. În mod indirect putem afirma câte ceva şi despre ce înseamnă în această situaţie a te comporta drept. Susţinerea de bază este că - cel puţin atâta timp cât persoanele implicate se supun în general reglementărilor acelei instituţii - e drept să te supui în mod voluntar cerinţelor pe care le ridică acea instituţie. Din perspectiva dreptăţii sancţiunile pentru nesupunere sunt relevante în măsura în care ele garantează că şi ceilalţi se vor supune şi că, deci, cel care se supune nu va fi, astfel, dezavantajatat. Dar, ca virtute umană, supunerea din teama de sancţiune nu este relevantă pentru dreptate. Mai degrabă, dreptatea este o înclinaţie de a face ceea ce e solicitat de instituţiile drepte, pur şi simplu în virtutea faptului că ele sunt drepte.

Cât timp lucrurile se prezintă astfel, totul este în regula; dar cum să procedăm potrivit dreptăţii dacă avem de-a face cu instituţii nedrepte? Cum există o marjă rezonabilă de dezacord în legătură cu cerinţele dreptăţii, nici o societate nu ar putea să reziste fără ca oamenii să nu simtă obligaţia de a se supune instituţiilor pe care le consideră drepte. Este, de aceea, nevoie de îndeplinirea unor condiţii foarte puternice pentru ca dreptatea, ca virtute a indivizilor, să nu mai ceară supunere. Ca să vedem acest lucru, trebuie avută în vedere tendinţa generală a instituţiilor unei societăţi şi felul în care sunt luate deciziile politice.

Dar dacă, odată ce am făcut toate acestea, descoperim că nedreptatea este enormă? Ar trebui atunci să facem ceea ce solicită unele institutii mai drepte? Ar trebui să refuzăm să dăm ascultare regulilor existente? Ce mijloace ar trebui să folosim

pentru a le schimba? Acestea sunt probleme privind comportamentul corect pe care este foate greu să le discuți altfel decât luându-le caz cu caz. Și nici astfel nu cred că filosofia politică poate avea o contribuție importantă. [...]

Pentru moment, să lăsăm însă deoparte aceste întrebări privitoare la dreptatea ca virtute a indivizilor și să cercetăm cel mai simlu dintre cazuri, cel în care instituțiile sunt drepte. După cum am văzut, în acest caz dreptatea constă în respectarea voluntară a cerințelor acestor instituții. Putem acum să ne întoarcem la întrebarea cu care am început : De ce trebuie să fim drepți? În gândirea occidentală (cel putin în formele sale laice) există două feluri de a răspunde la această întrebare. *Tratatul* de față a avut ca temă centrală elaborarea și compararea acestor două tipuri de răspunsuri.

Datorită naturii practice a dreptății, o teorie a motivației pentru a fi drept trebuie să fie în același timp o încercare de definire a dreptății. Aceasta pentru că definiția dreptății trebuie să dea oamenilor un motiv pentru a fi drepți. Primul fel de a răspunde acestei chestiuni e următorul: motivația dreptății este aceea că, pe termen lung, este avantajos să fii drept. În acest caz dreptatea ar trebui să constea în ceea ce toata lumea consideră că este avantajos (și pe care oricine se simte motivat să îl înfăptuiască în mod voluntar). Potrivit celui de-al doilea răspuns, motivația actului de a fi drept este dorința ca acțiunile să poată fi justificate, atât în fața propriei persoane cât și a altora, fără referire la interesele personale. Atunci dreptatea va putea fi orice lucru care poate fi justificat în acest mod. Acestea sunt cele două feluri de abordare pe care eu le consider cele mai demne de luat în considerare. Fiecare dintre ele este, după cum se poate vedea, atât o teorie a motivației cât și o teorie a dreptății. În continuare voi spune câteva cuvinte despre fiecare în parte.

Prima abordare a dreptății provine - iar istoria confirmă acest lucru - din două direcții. La grecii antici era un lucru comun faptul că orice virtute trebuie să fie avantajoasă pentru posesorul ei. Dar atunci dreptatea pare să îi avantajeze mai degrabă pe ceilalți decât persoana care este dreaptă. Apare astfel ideea că,

în condiţiile reale ale vieţii umane, restricţiile pe care le solicită dreptatea pot fi avantajoase numai dacă le privim ca preţul care trebuie plătit pentru a impune şi celorlalţi restricţii similare. *Republica* lui Platon [...] aduce în discuţie o astfel de concepţie asupra dreptăţii, iar Socrate, chiar dacă o respinge, nu se îndoieşte de premisa că dacă dreptatea este una dintre virtuţi, ea trebuie să fie avantajoasă pentru posesorul ei.

De pe la începutul secolului al XVII-lea, s-a considerat că această primă abordare decurge dintr-o teorie generală a motivaţiei umane. Unii filosofi au susţinut chiar că fiinţele umane îşi urmează în mod inevitabil propriile interese şi, chiar şi în cazurile în care nu se comportă astfel, singura conduită raţională e cea în acord cu interesele agentului. Plecând de aici, e limpede că, pentru a fi atrăgătoare, dreptatea nu ar putea fi avantajoasă pentru ceilalţi dacă este în detrimentul agentului. Ca urmare, cel mai plauzibil mod de a înţelege dreptatea rămâne cel în care ea este realmente avantajoasă pentru toata lumea. Desigur, dacă dreptăţii i se dă un conţinut, este necesar ca acesta să fie astfel definit încât să avem garanţia că realmente dreptatea avantajează pe toată lumea; dar nu decurge de aici că dreptatea astfel definită va corespunde cu ceea ce noi gândim în general despre dreptate.

E important să nu formulăm această primă abordare astfel încât ea să pară că este mai grosolană decât e realmente. Hobbes, cel mai cunoscut exponent al variantei moderne a acestei prime abordări, a fost deseori interpretat ca susţinând pur şi simplu că "a putea este tot una cu a fi corect din punct de vedere moral". Dar lucrurile nu stau asa. La modul general, dreptatea consta în a-ţi respecta angajamentele pe care le-ai făcut în ideea avantajelor pe care ele le aduc; ceea ce susţinea Hobbes era că, în anumite condiţii care reglementează sfera de aplicare a obligaţiei, e avantajos să-ţi respecţi angajamentele[1]. În această privinţă, teoria neo-hobbesiană a lui David Gauthier afirmă acelaşi lucru[2].

Subliniez acest aspect deoarece mai devreme am definit dreptatea ca virtute umană ca o inclinaţie de a împlini cerinţele

dreptății nu numai de teama unor sancțiuni, ci în mod voluntar. Este ușor de înțeles că analiza lui Hobbes și Gauthier nu poate da seamă de această perspectivă deoarece, potrivit lor, respectiva înclinație este cultivată de dragul unor avantaje personale. Dar nu orice sursă de avantaje trebuie considerată ca o sancțiune. Dacă înțelegem sancțiunea într-un mod îngust, ca un rău prin care se pedepsește în mod formal și deliberat nesupunerea, atunci a nu-ți respecta angajamentele poate fi dezavantajos în două moduri, dintre care însă nici unul nu implică sancțiuni.

În primul rând, dacă nu îți îndeplinești rolul într-o asociație cooperativă, aceasta s-ar putea dezintegra sau cel puțin ar putea fi slăbită, ceea ce ar face ca pierderile pe care le ai să fie mai mari decât în cazul în care nu ai fi participat la ea. În al doilea rând, asociația poate să continue să funcționeze chiar dacă nu îți îndeplinești rolul în cadrul ei; dar e posibil ca din acest motiv să fii exclus din ea și poate și din alte acorduri cooperative care ar urma să se încheie apoi, ceea ce ar însemna pentru tine un dezavantaj pe termen lung. Hobbes atinge amândouă aceste aspecte și, de asemenea, recunoaște importanța sancțiunilor în acest mecanism. Nu e doar faptul că ele sunt necesare pentru a motiva individul să coopereze când și ceilalți cooperează. Mai degrabă ele te asigură că și ceilalți vor coopera realmente, iar astfel te vei convinge că este mai avantajos să cooperezi și tu.

Merită să vedem cum arată o versiune mai sofisticată a acestei prime abordări pentru a înțelege relația ei cu cea de a două. Potrivit primei abordări nu decurge că tot ce este în avantajul cuiva este drept. Dreptatea constă în a-ți îndeplini rolul într-o situație care presupune o cooperare reciproc avantajoasă, iar comparația se face cu felul în care ar sta lucrurile în absența cooperării. Din punctul meu de vedere nici nu se poate pune problema să ne îndoim că aceasta este o formă a dreptății. Reciprocitatea este un element central în concepția despre dreptate a oricărei societăți. Problema este, mai degrabă, dacă în sine această primă abordare este adecvată. Răspunsul meu este că nu și că a doua abordare conduce la o teorie generală a dreptății, capabilă să încorporeze teoria la care conduce prima

abordare ca pe un caz particular. Voi explica acest lucru la sfârşitul paragrafului următor; dar înainte de aceasta trebuie să spun câte ceva şi despre cea de-a doua abordare.

Ar fi bine să ne amintim că am definit-o ca obversa primeia; am zis că, potrivit celei de-a doua abordări, motivaţia faptului de a fi drept e dorinţa de a acţiona într-un mod pe care îl poţi justifica atât în faţa propriei persoane cât şi a altora, fără a face apel la avantajul personal. Voi începe prin a da un exemplu relevant pentru diferenţa dintre cele două abordări în înţelegerea motivaţiei dreptăţii; voi încerca apoi să punctez premisele principale ale celui de-al doilea punct de vedere.

Am respins ideea că prima abordare ar fi pur si simplu de forma: "a putea este tot una cu a fi corect din punct de vedere moral"; pentru că altminteri ar însemna să ignorăm baza contractualistă a teoriei. Asocierea nu este lipsită totuşi de orice temei real. Căci ceea ce poţi este transformabil, printr-o alchimie a consimţământului, în ceea ce e moralmente corect. Astfel, Hobbes subliniază că orice înţelegere pe care un stat slab o încheie cu unul puternic pentru a obţine pacea este validă, oricât ar fi de dezavantajoşi termenii acesteia. Ceea ce înseamnă că încălcarea ei - dacă apare posibilitatea de a face acest lucru fără a te expune vreunui pericol - ar fi nedreaptă. (Hobbes admite că un motiv nou şi serios de teamă poate invalida înţelegerea; dar cazul la care m-am referit este unul în care teama e mai degrabă diminuată decât mărită.)[3] În mod similar, dacă cineva devine prizonier de razboi şi îşi răscumpără viaţa cu preţul libertăţii, el este obligat prin această "convenţie de supunere" să-şi pună munca sa şi a familiei sale la dispoziţia stăpânului[4]. [...]

Alternativa la această abordare este să negi că motivaţia dreptăţii constă în speranţa de a obţine anumite avantaje şi deci să negi că singura bază a dreptăţii sunt avantajele reciproce, puse în balanţă cu rezultatele care s-ar obţine dacă nu s-ar ncheia nici un acord. Din acest punct de vedere, dreptatea constă, în parte, în aceea că ea oferă un criteriu pentru înlaturarea inegalităţilor în puterea de negociere. Dreptatea nu e deci un mijloc de a netezi calea spre exploatare, un mod de a garanta că cei care deţin o

putere de negociere mai mare vor fi în stare să o transforme automat în avantaje.

Cum am putea formula însă cea de-a doua abordare într-o manieră pozitivă şi nu doar într-una negativă, cum s-a făcut până acum? Cred că ori de câte ori cineva doreşte să nege că o împărţire de beneficii şi de responsabilităti e dreaptă, recunoscând în acelaşi timp că aceasta este reciproc avantajoasă, el are în vedere aceeaşi cerinţă. Este vorba de cerinţa ca ceea ce este admis să se facă dintr-un punct de vedere imparţial. Ca urmare, dacă prima abordare poate fi numită dreptatea ca avantaj reciproc, cea de-a doua ar putea fi numită dreptatea ca imparţialitate.

Ideea de bază a dreptăţii ca imparţialitate poate fi exprimată în multe feluri. Unul dintre acestea apelează la noţiunea de observator imparţial : dreptatea este văzută ca acea distribuţie de beneficii şi de responsabilităţi pe care ar aproba-o o persoană dezinteresată. Un alt mod constă în a întreba fiecare dintre părţi: "Ţi-ar place să fii tratat în felul în care propui ca ceilalţi să fie trataţi?" Scopul urmărit aici este de a determina partea care speră să câştige de pe urma unei puteri de negociere inegale să admită că nu i-ar conveni să fie în locul celor care pierd.

Ideea de bază a imparţialităţii ca încercare de a te pune în pielea altora poate fi formulată în două moduri diferite. Primul este de a întreba părţile la ce rezultate ar prefera să se ajungă dacă nu ar şti dinainte ce poziţie vor ocupa. Ideea este de a garanta imparţialitatea, împiedicând părţile să dea acel raspuns care le-ar proteja cel mai bine interesele. Cel de-al doilea mod este de a cere părţilor să propună acele principii de distribuire a beneficiilor şi responsabilităţilor pe care ele consideră că le-ar accepta oricine din cei vizaţi, nu doar ca preferabile rezultatelor care ar apare în lipsa oricărui acord, ci chiar şi în situaţia în care au fost eliminate constrângerile caracteristice negocierii unui acord.

Fiecare din aceste variante ale celei de-a doua abordări poate fi în continuare reformulată şi transformată astfel într-o versiune diferită a dreptăţii ca imparţialitate. Într-adevăr, nu trebuie

subestimată marea varietate de teorii posibile - şi, de fapt, chiar existente. Trebuie să admitem că fiecare variantă poate fi formulată în diverse moduri şi că micile diferenţe dintre acestea au efecte importante asupra rezultatelor cărora le dă naştere teoria şi care privesc distribuirea de beneficii şi de responsabilităţi. Mă voi întoarce la această chestiune în secţiunea următoare, în care e cercetat modul de a determina ce este drept. Dar, pentru a da o bază discuţiei despre motivaţie - care este obiectul acestei secţiuni - este suficient ceea ce am spus deja despre dreptatea ca imparţialitate.

Care este, deci - potrivit celei de-a doua abordări - motivaţia unui comportament în conformitate cu dreptatea? Pentru a da un răspuns este necesar să cercetăm critic teoria motivaţiei care e presupusă în prima abordare. Atât în forma pe care i-au dat-o grecii cât şi în cea modernă, prima abordare constă în a susţine că dacă faptul că un lucru este drept e un motiv important pentru a face acel lucru, atunci dreptatea trebuie să fie în interesul agentului. Potrivit celei de-a doua abordări, restricţiile de acest fel asupra motivaţiei acţiunii sunt abandonate. Acum faptul că ceva este drept este în sine un motiv pentru a-l face. Motivaţia este aceea de a acţiona în mod drept, adică dorinţa de a avea un comportament care poate fi justificat dintr-o perspectivă imparţială.

Fără îndoială că e mai simplu să explici invocând o singură motivaţie şi nu două. Aşa se explică popularitatea primei abordări printre cei care încep să studieze filosofia morală. Dar o teorie poate fi prea simplă pentru a fi şi adecvată. Pare destul de sigur că oamenii au fost întotdeauna şi sunt şi astăzi motivaţi de dreptatea înţeleasă ca imparţialitate. Cu ce îndreptăţire s-ar putea spune că ei au fost iraţionali, odată ce au admis astfel de consideraţii? E de presupus că atunci când se face acest lucru nu se susţine că ei comit vreo eroare factuală. Iar a spune că ei sunt

iraţionali numai pentru că singurul motiv raţional admis este propriul interes înseamnă pur şi simplu a presupune cunoscut ceea ce abia trebuia demonstrat. Pe de altă parte, eu nu accept nici punctul de vedere al acelor filosofi care consideră că este iraţional să nu acţionezi conform dreptăţii ca imparţialitate. Tot ce susţin eu este că dorinţa de a-ţi putea justifica propriul comportament dintr-un punct de vedere imparţial este un principiu originar al naturii omeneşti, care se dezvoltă în condiţiile unei vieţi normale.

S-ar putea obiecta că, deşi ' înclinaţia de a acţiona potrivit cerinţelor dreptăţii ca imparţialitate nu e iraţională, este totuşi iraţional să te comporţi ca şi cum şi ceilalţi s-ar conduce după aceste comandamente şi să creezi instituţii care se bazează pe această premisă. Când în joc sunt interese practice, nu ar trebui oare să luăm în consideraţie mai degrabă motivaţia universală a propriului interes, decât forţa slabă şi îndoielnică a dreptăţii ca imparţialitate?

După mine, această obiecţie poate fi serios subminată cu ajutorul mai multor contraargumente care se susţin reciproc. Să presupunem că am admis că motivaţia prin propriul interes este demnă de încredere. În acest caz, pentru a arăta avantajele cu bătaie lungă pe care le ai dacă îţi ţii promisiunile, ar fi nevoie de o argumentaţie destul de complexă. Dar, chiar dacă i-am admite validitatea, va trebui să recunoaştem că este dificil să legăm propriul interes de ideea de dreptate în felul propus de Hobbes şi Gauthier. Chintesenţa dreptăţii ca imparţialitate îşi află o exprimare sintetică şi esenţială cu ajutorul regulii de aur; încercările lui Hobbes si Gauthier necesită însă sute de pagini de raţionamente subtile. Dar nici în acest mod nu cred ca firul argumentaţiei în favoarea dreptăţii ca avantaj reciproc e perfect acceptabil. De fapt, nu e posibil să se demonstreze că înclinaţia spre dreptate este avantajoasă în orice situaţie - de exemplu, să

aderi inflexibil la strategia de a respecta un contract încheiat în mod just [...] nu există un alt răspuns la problema "excrocului sensibil" al lui Hume în afara celui dat de Hume însuşi şi care ţine seamă. mai degrabă de simţul moral decât de propriul interes[1].

În orice caz, ideea că dreptatea ca imparţialitate ar fi o motivaţie mai slabă decât cea a propriului interes nu poate fi acceptată fără probleme. Pentru a sesiza importanţa acestui lucru este suficient să comparăm o lume în care fiecare acceptă că singura motivaţie raţională a comportamentului este propriul interes cu una în care se admite că poate fi raţional să acţionezi în virtutea dreptăţii chiar contrar unui interes individual. În prima din aceste lumi avantajul pe care cineva îl are în cursul unei negocieri se transformă cu usurinţă în rezultate avantajoase. Fiecare îşi evaluează cu detaşare avantajele pe carele are în negociere şi realizează acel acord care i se pare cel mai bun. Să adăugăm acum un nou factor: simţul dreptăţii, înţeles nu numai ca un simplu mijloc de a omologa inegalităţile în puterea de negociere. "În loc ca fiecare să vrea cât poate de mult într-o situaţie în care intervin negocieri, să presupunem că ar exista un anumit rezultat astfel încât fiecare este foarte interesat să-şi obţină partea care îi revine în acel caz, dar este puţin interesat, poate deloc, ba chiar dimpotrivă, să aibă mai mult. Să ne imaginam, de asemenea, că toţi indivizii preferă să-şi asume

---

[1]În *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* D. Hume discută problema morală ridicată de un "excroc sensibil" care consideră că dacă procedează nedrept, lucrul acesta i-ar fi folositor lui, dar nu ar avea un impact deosebit asupra comunităţii din care face parte. Hume dă două răspunsuri acestei probleme. Primul e acela că cele mai bune lucruri în viaţă ("plăcerile naturale") nu depind de aranjamentele sociale; al doilea - şi mai important - e că antipatia pe care o simţim faţă de atari comportamente este prea puternică pentru a fi contrabalansată de perspectiva avantajelor pe care le-am obţine dacă am proceda nedrept. B. Barry discută pe larg aceste argumente în *Tratatul* său, în secţiunea 19 -n. ed.

pericolul de a obţine mai puţin decât li se cuvine în acel caz."[5] Ne putem atunci astepta ca în cea de-a doua lume rezultatele care apar să fie diferite de cele din prima lume.

Nu este nevoie să exagerăm: atât timp cât oamenii au suficiente avantaje într-o situaţie de negociere, ei vor tinde în continuare să obţină mai mult decât le-ar asigura dreptatea ca imparţialitate (în afară de cazul în care ei disprețuiesc realmente câştigurile necinstite). Dar efectul pe care în general îl produce simţul dreptăţii este obţinerea unor rezultate drepte. Când au convingerea că luptă pentru o cauză dreaptă, militarii nu acceptă să se predea, chiar dacă ar şti că acest lucru este în avantajul lor. La fel, sindicatele sunt mai dispuse să facă o grevă atunci când consideră că au dreptate, decât ar fi ştiind - pe temeiul unor calcule raţionale - că este în interesul lor să procedeze astfel

Merită să observăm că disponibilitatea de a a accepta pierderi în numele unor cauze drepte, în plus faţă de ceea ce ar sugera calculul rational bazat pe propriul interes, produce ea însăşi în mod efectiv o schimbare în puterea de negociere relativă a părţilor : în acest caz, cealaltă parte este mult mai dispusă să accepte cerinţele fotmulate dacă este condusă de sentimente morale şi de simţul dreptăţii. Dar chiar dacă pericolul trebuie asumat - militarii continuă lupta, sindicatele fac grevă - rezultatul la care se ajunge (cu un anumit cost plătit de partea mai slabă) va fi mai aproape de cel drept decât cel care ar apare într-o lume lipsită de simţul dreptăţii[2].

---

[2]Merită să facem o analogie cu o imagine schematică a luptei pentru teritoriu între mai multe specii de păsări. Să presupunem că lupta este cu atât mai grea cu cât o pasăre se află mai aproape de centrul propriului teritoriu. Sub această supoziţie teritoriile vor fi mult mai egale decât ar fi fost dacă păsările s-ar fi luptat la fel de aprig oriunde s-ar fi întâlnit; dar această concluzie e consistentă cu ideea că o pasăre mai puternică ar trebui să aibă mai mult teritoriu decât una mai mică. Mai mult decât atât, dacă printre păsări s-ar şti că rezultatul luptelor depinde de localizarea acestora, ele s-ar lupta numai pe graniţă. Simţul dreptăţii

Nu-mi dau seama ce sens ar putea avea afirmaţia că simţul dreptăţii reprezintă, să zicem, 20 la sută din capacitatea pe care o are interesul propriu de a produce rezultatele dorite. Ceea ce se poate spune cu siguranţă este că, în lumea în care trăim, acesta condiţionează o mare parte din tranzacţiile cotidiene şi că atunci când există o înclinaţie profundă şi generală către nedreptate el poate da naştere unor fapte de sacrificiu eroic, care însă cu greu s-ar putea naşte dacă acţiunea ar fi motivată doar de urmărirea câştigului personal. Ar fi greu să explicăm comportament politic al palestinienilor sau al negrilor sud-africani exclusiv prin motivaţia propriului interes individual. Iar cei care sunt atât de ataşaţi de această presupunere încât resping ca "iraţional" tot ce nu poate fi subsumat acesteia (ei pot fi găsiţi mai ales în Statele Unite) nu vor fi niciodată capabili să-i înţeleagă pe ceilalţi[6].

Atunci când vorbim despre motivaţia comportamentului drept mai există un aspect; el este atât de evident încât este uneori scăpat din vedere. Putem spune, aşa cum am făcut şi până acum, că dreptatea ca virtute se realizează numai prin conformarea voluntară la cerinţele dreptăţii. Şi cred că ar fi greu să realizăm în fapt dreptatea imparţială dacă nedreptatea unei actiuni nu ar fi fost niciodată privită de cineva ca pe un motiv de a nu o face. Dar am mai adăugat că se poate ca din simţul dreptăţii să fie făcute eforturi incredibile pentru a satisface cerinţele acesteia; iar acesta este un alt mod foarte important în care dreptatea ca imparţialitate poate fi, pentru fiinţele omeneşti, o forţă foarte eficace. Trebuie să adăugăm însă că motivaţia comportamentului drept nu stă numai în supunerea voluntară şi în propriile forţe. Fundamentele dreptăţii sunt instituţionale, iar pentru a da o motivaţie suplimentară , în mod normal instituţiile impun anumite sancţiuni. Nu este deci necesar ca simţul dreptăţii să fie motivaţia acţiunii fiecăruia, atât timp cât lipsa acestuia poate fi

---

funcţionează în acelaşi fel ca simţul teritoriului pe care l-am postulat aici: ceea ce afirm este că, în funcţie de cât de drepte le considerăm, creşteri egale de profit vor duce la pierderi viitoare inegale.

compensată prin stimularea deliberată a conformării la reguli.

Acest lucru este foarte important; eu cred că simţul dreptăţii se manifestă mai în largul lui atunci când oamenii decid asupra naturii instituţiilor decât atunci când ei pot doar să decidă dacă să se conformeze sau nu cerinţelor pe care li le ridică aceste instituţii. Nu trebuie să ne aşteptăm ca, în general, propriul interes să ducă la crearea unor instituţii drepte, şi deci că este vital ca simţul dreptăţii să intervină în acest caz. Din fericire, de obicei este necesar numai ca cei ale căror interese nu sunt direct afectate să sprijine dreptatea imparţială. Dar cei care, să zicem, sunt dispuşi să voteze pentru un sistem echitabil de strângere a contribuţiilor necesare realizării unui proiect comun ar putea să nu fie suficient de motivaţi să-şi plătească în chip voluntar contribuţia. Aici soluţia este evidentă: să se voteze şi un sistem de sancţiuni care să asigure supunerea.

### 3. Conţinutul dreptăţii

A treia şi ultima întrebare în legatură cu dreptatea este: Cum putem stabili care sunt cerinţele dreptăţii? Răspunsul depinde, firește, de concepţia asupra dreptăţii care va fi adoptată. Să vedem, mai întâi, cum putem ajunge de la ideea generală a dreptăţii ca avantaj reciproc la unele aprecieri determinate asupra instituţiilor drepte. Mai devreme [...] am sugerat că ea este de natură contractualistă. Paradigma avantajului reciproc este contractul: un acord de a schimba un anumit **status quo** cu noi aranjamente care oferă perspective avantajoase pentru ambele părţi. Există însă o obiecţie evidentă şi destul de comună împotriva oricărui fel de doctrină contractualistă: potrivit acesteia, de fapt instituţiile nu se bazează pe acorduri realizate între milioane de oameni şi nici nu e plauzibil să se considere că ele ar trebui să se bazaze pe atari acorduri. Replica celor mai subtile teorii contractualiste a fost întotdeauna aceeaşi: anume că că, spre deosebire de celelalte contracte, contractul social trebuie înţeles ca ipotetic. Astfel, după Hobbes, toate instituţiile sociale sunt create şi garantate printr-un fiat de suveran, iar autoritatea

acestuia provine dintr-un contract ipotetic: un "legământ al tuturor, ca şi cum fiecare om s-ar înţelege cu fiecare" că va renunţa la drepturile lui în schimbul garanţiei suveranului că şi ceilalţi vor face la fel[7]. Pentru Gauthier, discipolul lui Hobbes, cooperarea socială depinde de asemenea de o înţelegere mai degrabă ipotetică decât actuală.

Acestei replici i se răspunde de obicei cu o altă obiecţie, şi anume că nu e nici pe departe evident de ce contractele ipotetice ar poseda forţa să-mi constrângă comportamentul. Dacă eu accept un contract actual, atunci decizia mea voluntară de a face astfel îi dă contractului o valabilitate morală. Însă a afirma că ar fi fost avantajos să fac un contract pe care de fapt nu l-am făcut nu dă naştere nici unei valabilităţi similare.

Această obiecţie este foarte puternică atunci când e îndreptată împotriva multor versiuni ale teoriei contractului social, dar eşuează în cazul celei a lui Hobbes şi Gauthier. Trebuie de fiecare dată să avem în vedere premisa fundamentală a acestei versiuni: forţa constrângătoare a acordurilor realizate ţine de un simţ al avantajului reciproc care se admite că presupune că este subiacent tuturor acestora. Un contract efectiv realizat este semnul admiterii că există unele avantaje reciproce; dar el nu poate da naştere unei motivaţii de novo: el nu poate decât să canalizeze o motivaţie existentă deja - interesul propriu. Astfel, dreptatea girează reglementările privitoare la cooperarea reciproc avantajoasă, indiferent dacă acestea au luat sau nu naştere printr-un acord explicit. Dacă argumentul bazat pe rolul pe termen lung al interesului propriu funcţionează într-un caz, atunci va funcţiona la fel şi în celălalt. Chestiunea esenţială e mereu următoarea: cooperarea este preferabilă necooperării. Nu contează dacă ea se naşte dintr-un contract efectiv sau se bazează pe o convenţie ca fiecare să coopereze în condiţiile în care toţi ceilalţi vor face acelaşi lucru[8].

Dar acum se ridică o altă întrebare: dat fiind că, în privinţa instituţiilor sociale nu putem recurge la contracte efectiv încheiate, cum putem stabili în ce constă o cooperare conformă cu dreptatea? Răspunsul firesc pare să fie că aceasta e cea asupra

căreia s-ar cădea de acord dacă fiecare ar urmări să obţină ce este mai bine pentru sine. Pentru că o atare cooperare este, probabil, chiar cea pe care este raţional să o realizeze astăzi şi acum oamenii care acţionează urmându-şi interesul propriu.

Pentru a da conţinut acestei idei fundamentale avem nevoie de două lucruri : 1) de un punct de pornire în care nu nu s-a realizat încă nici un acord şi plecând de la care se desfăşoară negocierea ipotetică; şi 2) de o teorie a rezultatelor la care conduce această negociere între agenţii raţionali care-şi urmăresc propriul interes. Dacă îl luăm încă o dată ca exemplu pe Hobbes, putem spune că el are un răspuns explicit pentru primul punct şi unul implicit pentru al doilea. La el, starea de necooperare din care se naşte cea reciproc avantajoasă este "condiţia naturală a umanităţii" - o stare de război în care "viaţa omului" este, cu o frază celebră, "solitară, plină de lipsuri, grea, abrutizată şi scurtă"[9]. Răspunsul implicit al lui Hobbes la întrebarea cu privire la modurile în care e raţional să se realizeze cooperarea este că orice îmbunătăţire adusă în raport cu starea de necooperare este suficientă pentru a garanta faptul că oamenii consimt să coopereze. El admite că, întrucât suveranul are o "putere atât de nelimitată", plecând de aici "oamenii îşi vor putea imagina multe consecinţe rele". Dar, obiectează el, dorinţa de a perpetua "războiul fiecăruia împotriva aproapelui său" duce la consecinte mult mai rele[10].

Este evident că felul în care Hobbes formulează rezultatele necooperarii, alături de criteriul său de cooperare raţională conduc la concluzia că mulţimea consecinţelor în acord cu dreptatea e foarte largă. De fapt, aceasta era şi intenţia lui Hobbes:potrivit lui, este raţional să te supui suveranului, în afara cazului în care acest lucru îţi pune viaţa în mod direct în pericol. Dacă vrem să punem constrângeri mai riguroase asupra noţiunii de dreptate ca avantaj reciproc, e necesar să definim situaţia anterioară încheierii acordului într-un mod mai puţin confuz şi să introducem mai multe grile în criteriul de apreciere al caracterului raţional al rezultatelor la care duc negocierile făcute.

Teoria lui Gauthier arată cât de departe se poate merge cu

punctul de vedere opus. Plecând de la premise care, în chip esenţial, sunt cele ale psihologiei hobbesiene, el a realizat o minunată construcţie de tip lockian în care există instituţiile pieţei libere, toate apărute ca rezultat al unei actvităţi necooperative. Trecând peste remarca lui Adam Smith că, acţionând de sine stătător, producătorii, urmărind obţinerea de profit, vor ajunge să înăbuşe competiţia, Gauthier consideră că s-ar putea ajunge la un echilibru competitiv doar prin mecanismul funcţionării interesului propriu în starea naturală. Astfel, externalităţile şi bunurile publice rămân singurul loc în care se mai poate manifesta cooperarea. Aici intră în acţiune o a doua cale de a înăspri constrângerile pe care dreptata le ridică în faţa instituţiilor sociale: nu e suficient ca situaţia fiecăruia să fie mai bună decât era în momentul în care nu exista nici un acord; mai degrabă, după Gauthier, există o singură soluţie a oricărei probleme de negociere, iar o instituţie este dreaptă numai în cazul în care corespunde acelei soluţii.

Ce tip de teorie vom obţine dacă încercăm să operaţionalizăm noţiunea de dreptate ca avantaj reciproc pentru a extrage din ea implicaţii clare (şi de preferinţă unice) privitoare la dreptatea instituţiilor? Răspunsul meu este că ceea ce vom obţine este un tip de teorie constructivistă. O teorie constructivistă [...] ne spune că pentru a înţelege în ce constau cerinţele dreptăţii trebuie să construim un model al felului în care se realizează interacţiunea umană într-un context precizat. Contextul include motivaţiile actorilor şi regulile jocului. Teoria mai spune că ceea ce rezultă din interacţiunile ipotetice reprezintă de fapt principiile dreptătii. În cazul de faţă, motivaţia constă în interesul propriu. Teoria stipulează de asemenea modul în care se face alegerea punctului în care acordul nu e încheiat. (De exemplu, Hobbes admite ameninţările, în timp ce Gauthier le exclude.) În sfârşit, avem o procedură care ne spune cum putem determina modul în care aceşti actori raţionali, care îşi urmăresc interesul propriu, parcurg drumul dintre punctul în care acordul nu e încheiat şi frontiera Pareto - adica ne spune cum putem determina modul în care trebuie împărţite câştigurile rezultate din cooperare.

Dar ce putem spune despre operaţionalizarea celei de a doua

abordări, a dreptăţii ca imparţialitate? Pentru a răspunde, mă voi sprijini pe analiza teoriilor constructiviste pe care le-am schiţat deja. În mod sigur s-a observat că toate formulările pe care le-am dat în secţiunea anterioară dreptăţii ca imparţialitate includ elemente ipotetice : "V-ar conveni să ...", "Ce-aţi spune dacă ..." şi aşa mai departe. Iar dacă vrem să folosim asemenea noţiuni vagi şi să extragem din ele cerinţe clare pe care să le satisfacă orice instituţe dreaptă, atunci pare natural să încercăm să apelăm la o teorie constructivistă.

Ca şi mai înainte, o teorie constructivistă poate fi definită prin contextul pe care îl edifică pentru interacţiunile dintre părţile ipotetice. Ca şi mai înainte, trebuie să identificam ce principii ale institutiilor drepte acceptă părţile. Şi, tot ca mai înainte, nu e nevoie să hotărâm dacă de aici va lua naştere un singur rezultat sau vor putea exista mai multe rezultate acceptabile. Specific celei de-a doua abordări este că în determinarea acestui context intră şi consideraţii de un alt tip.

Date fiind motivaţiile presupuse de prima abordare, este limpede că ea trebuie să dea seamă de avantajele şi dezavantajele pe care fiecare le are în cadrul negocierilor; căci altminteri principiile rezultate nu ar putea să se bucure se acceptul tuturor. Cea de-a doua abordare se deosebeşte de prima tocmai prin negarea presupoziţiei că oamenii (în măsura în care sunt raţionali) îşi urmăresc numai propriul interes. Ea respinge ideea că o teorie a dreptăţii e eficace numai în măsura în care principiile ei reflectă relaţiile de putere reale. Ea va respinge deci ideea că punctul anterior încheierii acordului - "starea naturală" - este în general locul cel mai relevant din care se poate pleca. Este posibil ca ea să acorde un anumit loc secundar acestui punct, însă acesta va fi o consecinţă a teoriei, mai degrabă decât ceva impus acesteia. Dar, într-un fel sau altul, această abordare va împiedica transformarea în avantaj a puterii mai mare de negociere.

Cum poate fi specificat contextul astfel ca el să îndeplinească aceste deziderate? În linii mari există două variante. Putem, mai întâi, să păstrăm din prima abordare postulatul că fiecare parte îşi urmează propriul interes, dar să prevenim posibilitatea ca ele

să abuzeze de puterea mai mare de negociere pe care o au; pentru aceasta, am putea respinge faptul că ele au anumite cunoştinţe - în mod esenţial faptul că îşi cunosc propria identitate. În al doilea rând, putem elimina postulatul că părţile fac tot ce pot pentru ele însele şi să postulăm în schimb că, în condiţii ipotetice ideale, ele vor încerca să ajungă la principii pe care nimeni nu le-ar putea respinge în mod raţional.

Atunci când este încorporat într-o construcţie menită să formalizeze cea de-a doua abordare, postulatul propriului interes joacă un rol destul de diferit faţă de cel anterior. El nu mai are rolul de a descrie oamenii aşa cum sunt - căci esenţa celei de-a doua abordări este că oamenii pot acţiona în virtutea dreptăţii ca imparţialitate - ci e pur şi simplu o parte a contextului din care se va naşte dreptatea ca imparţialitate. Putem considera totuşi că cele două construcţii sunt similare fiindcă în ambele se admite că acordurile care se încheie prin urmărirea propriului interes, în condiţii corespunzător definite, sunt constitutive dreptăţii.

Nu este însă suficient să arătăm că vălul de ignoranţă care acoperă alegerile făcute prin urmărirea propriului interes va garanta vreun fel de imparţialitate. Căci ne putem încă întreba: este aceasta imparţialitatea căutată? Ceea.ce am spus în legatură cu forţa acordurilor ipotetice, potrivit primei abordări, se aplică *mutatis mutandis* la fel de bine şi celei de-a doua abordări. Dacă vom considera că dreptatea este o chestiune de avantaj reciproc, atunci singura cerinţă care trebuie impusă asupra acordurilor ipotetice este ca ele să funcţioneze ca semne ale existenţei unor astfel de avantaje reciproce. În mod analog, dacă vom considera că dreptatea este o chestiune de acceptare imparţială, atunci singura cerinţă care trebuie impusă aspra acordurilor ipotetice este ca ele să funcţioneze ca semne pentru ceea ce poate fi acceptat în mod imparţial. (Totuşi [...] alegerile făcute urmând propriul interes, în condiţii de incertitudine, nu cad sub notiunea de dreptate imparţială care ne-a atras la început.)

Construcţia pe care am discutat-o porneşte prin păstrarea postulatului propriului interes din construcţia corespunzatoare primei abordări, la care adaugă apoi vălul de ignoranţă, în scopul diminuării efectelor nedorite. Cea de-a doua variantă de

care aminteam constă în eliminarea ideii că trebuie presuus că "agenţii construcţiei" vor încerca să-şi maximizeze câştigurile. În schimb vom postula ca ei încearcă să obţină un acord ale cărui prevederi nimeni nu ar avea motive rezonabile să le respingă. Vălul de ignoranţă care îi face să nu-şi cunoască propriile caracteristici şi poziţia în societate devine neesenţial. Desigur, el ar mai putea fi folosit ca un mijloc *ad hoc*; uneori se poate argumenta întrebând: ce-ai spune despre această chestiune dacă n-ai şti cum te va afecta? Dar o astfel de întrebare face parte mai degrabă din arsenalul persuasiunii decât dintr-o demonstraţie fără drept de apel.

Am identificat mai sus trei feluri de construcţii, una corespunzând primei abordari, celelalte celei de-a doua. Fiecare cuprinde un procedeu diferit de luare a deciziilor. Prima construcţie dă naştere unui joc: ne întrebăm care este soluţia la care vor ajunge nişte jucători raţionali, care îşi urmăresc propriul interes. După cum arată Anatol Rapoport, într-un joc partenerii "co-operează prin aceea că fiecare 'face tot ce poate', adică pune în faţa celuilalt cea mai mare provocare posibilă [...] **Presupunerea** că partenerul 'face tot ce poate' îşi are contribuţia sa la validitatea analizei raţionale, pe care amândoi trebuie să o accepte."[11] Cea de-a doua construcţie, în care apare vălul de ignoranţă, aparent dă naştere tot unui joc, în care partenerii îşi urmează propriul interes cât pot de mult. Mai mult, ei ştiu că în viaţa reală vor avea interese conflictuale . Dar, neştiind care vor fi acele interese, atunci când aleg nu pot să se ghideze în funcţie de acestea: aceasta este "poziţia originară", aşa cum o imaginează Rawls. În practică fiecare se confruntă cu aceleaşi probleme de decizie ca şi în poziţia originară astfel definită. Însă, cum în poziţia originară nu există un conflict de interese, nu mai avem caracteristicile unui joc. Avem, în schimb, problema alegerii individuale în condiţii de incertitudine, care e pusă în aceiaşi termeni pentru toţi oamenii aflaţi în poziţia originară. În sfârşit, cea de-a treia construcţie e una pe care Rapoport ar numi-o dezbatere, în opozitie cu jocul. "Scopul este să-ţi **convingi** adversarul, să-l faci să vadă lucrurile aşa cum le vezi

tu."[12] Dar aici ar mai fi de adăugat că trebuie să înţelegem acest proces de convingere ca pe o sabie cu două tăişuri. Potrivit celei de-a treia construcţii, fiecare parte trebuie să delibereze cu bună credinţă, ceea ce înseamnă că trebuie trebuie să accepte că e posibil ca ea să fie convinsă de oponentul său, în aceeaşi măsură în care e posibil ca ea să convingă oponentul. Fiecare parte trebuie să fie pregătită să accepte un argument bun, chiar dacă acesta contravine intereselor sale.

Până în acest moment am folosit două modalităţi de a expune cea de-a treia construcţie; am spus că părţile sunt interesate şa ajungă la principii pe care nimeni nu ar avea motive rezonabile să le respingă; şi că ele nu se află sub un văl de ignoranţă (deşi în timpul discuţiei ele ar putea să apeleze la acesta). Trebuie adăugat că părţile sunt capabile să înţeleagă implicaţiile alternativelor propuse şi că au cunoştinţă de o paletă largă de experienţe culturale şi istorice. Ar fi de folos, pentru anumite scopuri, să gândim părţile ca reprezentaţi ai membrilor unor societăţi reale; dar ar trebui să ne străduim să evităm dependenţa prea mare de asemenea detalii, de vreme ce nu s-a specificat că ele ne-ar ajuta să ajungem la concluziile urmărite. Acesta e doar un mod de a gândi dreptatea ca imparţialitate.

Cum este legată această construcţie de noţiunea de imparţialitate? Răspunsul meu este că imparţialitatea apare în cerinţa de a lua în considerare punctul de vedere al fiecăruia. În poziţia originară fiecare persoană are drept de veto asupra principiilor propuse, drept care nu poate fi exersat decât în cazul în care ar fi rezonabil ca acea persoană să accepte principiile. După părerea mea, a spune că nu este rezonabil ca cineva să respingă un principiu e echivalent cu a spune că acel principiu trece testul imparţialităţii.

Trebuie menţionat că această construcţie e plasată foarte atent între doi poli şi că integritatea ei depinde de păstrarea unei poziţii intermediare. Dacă o împingem prea mult către o extremă riscăm să o transformăm în altceva. Pe de o parte, vrem să subliniem că indivizii au anumite valori pe care sunt interesaţi să le susţină până la un punct. Dar nu dorim să reducem această a

treia construcţie la prima, în care părţile folosesc orice avantaje strategice pentru a-şi promova interesele. Pe de altă parte, vrem să susţinem că indivizii sunt gata să accepte că e nerezonabil să se opună unei propuneri doar pentru că aceasta este relativ neavantajoasă. Însă nu vrem să susţinem că simţul pentru ceea ce e rezonabil e atât de puternic încât îi conduce fără ocolişuri la concluzii identice prvitoare la ceea ce drept. Dacă am susţine acest lucru, am pierde tocmai caracterul de dezbatere, aşa cum cea de-a doua constructie şi-a pierdut caracterul de joc. În locul unei dezbateri ar fi din nou vorba despre o problemă de decizie individuală, pusă de toate părţile în termeni identici, iar cerinţa consensului ar redeveni o banalitate. Singura diferenţă ar apare în formularea problemei de decizie: ar fi vorba mai degrabă de o încercare de a hotărî care sunt cerinţele dreptăţii decât de încercarea de a face tot ce poţi în condiţii de incertitudine.

## 4. Încheiere

*The Adventure of the Engineer's Thumb* nu este, poate, unul dintre cazurile remarcabile ale lui Sherlock Holmes, dar conţine o întâmplare pe care unii cititori ar putea-o considera reprezentativă. Inginerul, angajat de o bandă de falsificatori preocupaţi să nu li se descopere ascunzişul, este întâmpinat într-o gară de provincie şi plimbat timp de o oră noaptea într-o caleaşcă cu ferestrele acoperite până la o casă care de fapt se găsea foarte aproape de punctul de plecare[13]. S-a simţit probabil că am parcurs un drum destul de lung pentru a ajunge la o destinaţie nu foarte neaşteptată. Cei care nu cunoşteau argumentatia lui Hobbes şi Gauthier vor fi avut probabil tendinţa naturală de a respinge cu totul ideea că dreptatea nu e altceva decât o chestiune de avantaj reciproc. Şi am putea adăuga că şi dintre cei care au studiat respectiva argumentaţie au fost puţini cei convinşi. E adevărat că cel care nu s-a gândit prea mult la această problemă nu ar ajunge în mod firesc la specificarea exactă a dreptăţii ca imparţialitate, aşa cum apare aici. Dar, în acelaşi timp, am subliniat eu însumi că ideea generală de dreptate ca imparţialitate este o prelucrare a unor forme obişnuite de

argumentație morală.

Nu consider totuși că e cazul să pretind că, într-un studiu ca acesta, concluziile sunt originale. [...] Întrebările privind dreptatea instituțiilor apar atunci când formele tradiționale de autoritate slăbesc în fața membrilor unei societăți. De îndată ce inegalitățile sociale, economice și politice sunt percepute ca produse ale convențiilor umane, apare și nevoia justificării lor. Două dintre răspunsurile care au fost elaborate au negat ideea că inegalitățile sociale ar fi bazate pe convenții. Potrivit unuia dintre acestea, inegalitățile sociale se fundamentează pe inegalități naturale; acest argument își are originea în felul în care Aristotel a susținut sclavia și merge până la rasismul modern, "științific". Celălalt răspuns caută o bază metafizică a inegalităților sociale: de la sistemul hindus până la credința bisericii engleze că Dumnezeu ne-a "împărțit" în bogați și săraci, marile religii dețin un palmares remarcabil în sustinerea acelor sisteme de inegalități care au prevalat în vreo epocă. Aici am pornit de la premisa că nici una din aceste forme de inegalitate nu poate fi justificată. Deși unii oameni le consideră corecte, ei nu sunt, desigur, capabili să-și susțină în mod rațional această credință în fața celor care sunt de altă părere. Ca urmare, aceste răspunsuri nu reprezintă o bază acceptabilă pentru a justifica inegalitatea.

S-ar putea spune ca în sine acest criteriu falsifică întrebarea, stipulând că doar anumite tipuri de doctrine pot constitui un fundament legitim al inegalității. În acest caz, nu văd decât o singură soluție: să-mi recunosc vina. Mă tem că aici se găsește un inevitabil cerc vicios. A accepta cererea celor nu cred în aceste inegalități să li se dea temeiuri mai bune de acceptare a inegalităților pe care le suportă decât cele oferite de cei care cred în ele înseamnă în chip necesar să respingi pretențiile acestora din urmă că propria lor credința furnizează întreaga justificare posibilă.

Mulți filosofi consideră că e posibil ca recurgând la argumente de un nivel mai înalt să demonstreze superioritatea punctului de vedere conform căruia justificarea inegalității n-ar trebui să apeleze la convingeri empirice inerent controversabile ori la convingeri metafizice. M-aș bucura ca ei să aibă dreptate;

însă eu nu cred că ei pot să depăşească problema că sunt nevoiţi să atribuie adversarilor premise în care este evident că ei nu cred. Astfel, să presupunem că ar trebui să extindem argumentul lui Locke în favoarea toleranţei religioase şi că am spune că există motive pragmatice serioase pentru a nu impune o ordine socială bazată pe o anumită colecţie de convingeri religioase. Chiar dacă acesta este în sine un argument corect, puterea sa persuasivă nu poate fi mai mare decât apelul la consideraţii pragmatice. Căci, dacă un credincios adevărat este dispus să le accepte ca decisive, atunci el s-a convertit deja la premisele secularismului în politică.

[...] Vreau să accentuez în final că [...] dacă admitem că problema noastră este aceea de a justifica inegalitatea, plecând de la presupunerea că ea este un produs al convenţiei umane şi că nu e girată de vreo inegalitate naturală sau metafizică între fiinţele umane, atunci nu rămân prea multe soluţii posibile. La cel mai înalt nivel de generalitate, acestea sunt probabil doar cele două pe care le-am discutat în aceasta carte. Ambele pleacă de la ideea că acele convenţii care au fost acceptate sunt de preferat conflictelor de nestăpânit. Ele se deosebesc însă prin cerinţele pe care le impun asupra acceptabilităţii unei convenţii. Potrivit uneia dintre aceste soluţii, convenţia trebuie să fie acceptabilă pentru fiecare persoană atunci când aceasta ia în considerare avantajul propriu. Cealaltă cere ca acea convenţie să fie acceptabilă pentru oricine adoptă un punct de vedere imparţial. Prima tradiţie se întinde de la sofişti la Hobbes şi la Gauthier, iar cea de-a doua de la stoici la Kant şi la Rawls.

Când alternativele apar în asemenea termeni, e uşor de susţinut că nu există progres în filosofie şi că aceeaşi idee reapare în mod ciclic. E, desigur, ceva adevărat aici; dar cred că această susţinere ascunde mai multe decât lasă să se vadă. Progresul apare în forma tehnicilor analitice care ne permit să formulăm alternativele cu o mai mare precizie decât înainte şi să le înţelegem mai adânc. Pentru prima variantă, evoluţia esenţială a constat în inventarea unei teorii a jocurilor şi în creşterea capacităţii ei de aplicare flexibilă în analiza socială. Pentru cea

de-a doua variantă a apărut ideea poziției originare, formulată de Rawls, concepută ca o situație de alegere privilegiată din punct de vedere etic. Faptul că acestea sunt progrese veritabile și nu doar mode cred că este e dovedit de posibilitatea de a folosi aceste idei pentru a privi într-o lumină mai proaspătă versiunile mai vechi ale teoriilor. Astfel, nivelul de sofisticare la care este tratat Hobbes s-a ridicat nemăsurat de mult în ultimii douăzeci de ani și se întrevede de asemenea începutul unei reevaluari a tradiției contractului social în lumina operei lui Rawls.

**Note**

1. A se vedea Brian Barry, "Warrender and His Critics", *Philosophy* 48 (1968): 117-37; retipărit în Maurice Cranston și Richard S. Peters (eds.), *Hobbes and Rousseau*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1972.
2. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
3. Pasajul e următorul: " Dacă un prinț mai slab face o pace dezavantajoasă cu unul mai puternic, din teamă, el trebuie să o respecte; cu excepția situației (de care am vorbit mai sus) că se ivește o cauză nouă - și dreaptă - de teamă pentru a reîncepe războiul". (Thomas Hobbes, *Leviathan*, editat cu o introducere de C. B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin, 1968, cap. 14, p. 198.)
4. *Ibid.*, cap. 20, p. 256.
5. Allan Gibbard, "Human Evolution and the Senseof Justice", în Peter A. French, Theodore E. Uehling și Howard K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 7: *Social and Political Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pp. 31-46. Citatul e de la p. 37. Aș vrea să remarc că, după mine, în concepția lui Gibbard simțul dreptății este un adaos emoțional la o situație de negociere.
6. Presupunerea că orice va răspunde în mod mecanic unui raport între avantaje și dezavantaje a condus la multe

barbarii în politica americană în timpul războiului din Vietnam, cum au fost bombardamentele masive asupra Vietnamului de Nord şi Cambodgiei. A se vedea Alexander George şi Richard Smoke, *Deterrence in American Foreign Policy: Theory and Practice* (New York: Columbia University Press, 1974).

7. Hobbes, cap. 17, p. 227 (sublinierile îmi aparţin).
8. Pentru noţiunea de contract prin convenţie a se vedea Russell Hardin, *Collective Action* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).
9. Hobbes, cap. 13, p. 186.
10. *Ibid.*, cap. 20, p. 260. A se compara cu un pasaj similar în cap. 18, pp.238-39.
11. Anatol Rapoport, *Fights, Games, and Debates* (Ann Arbor: University of Michigan Press,1961), p. 9.
12. *Ibid.*, p. 12.
13. Sir Arthur Conan Doyle, " The Adventure of the Engineer's Thumb", în William S. Baring-Gould (ed.), *The Annotated Sherlock Holmes* (New York: Clarkson N. potter, 1967), vol. 2, pp. 209-24.

# Cu privire la unele opţiuni de traducere

Adrian Miroiu

Dificultăţile în găsirea unor echivalente româneşti pentru termenii tehnici folosiţi de filosofii care scriu în limba engleză apar atât în cazul textelor clasice[1], cât şi în cel al textelor elaborate de autori contemporani; iar cele ale lui Rawls ori cele în care este discutată abordarea acestuia nu fac excepţie. Chiar pentru termenii centrali din *A Theory of Justice* uneori e greu să se găsească transpuneri mulţumitoare, iar acest lucru, deloc surprinzător, s-a întâmplat şi în cazul volumului de faţă.

Astfel, se cuvine apărată până şi opţiunea fundamentală făcută aici de a traduce termenul englezesc "justice" prin "dreptate" şi, respectiv, pe "just" prin "drept". În recenta traducere a *Utilitarismului* lui J. St. Mill[2] V. Mureşan a făcut o altă alegere: a tradus aceşti termeni prin "justiţie" şi "just"[3]. Sugestia mea este că această alegere nu e cea mai fericită. Pentru a-mi susţine punctul de vedere, voi proceda într-o manieră indirectă: anume, voi argumenta că respingerea oferită de V. Mureşan obiecţiilor la traducerea celor doi termeni prin "justiţie" şi "just" nu îşi atinge ţinta. Înainte de aceasta, vreau totuşi să subliniez că există realmente contexte în care în limba română termenul "justice" în accepţiunea lui evident nejuridică poate fi foarte bine redat prin "justiţie" (de pildă, atunci când zicem că cineva a suferit o mare injustiţie[4]); traducerea propusă de V. Mureşan nu este deloc una arbitrară sau stipulativă, cum s-a întâmplat însă în alte cazuri. (Un exemplu în acest sens e încercarea de a traduce pe "proposition" cu "Propoziţie" (întotdeauna cu majusculă), iar pe "sentence" cu "propoziţie" (fără majusculă).) Dar mă îndoiesc că această accepţiune largă a termenului "justiţie" este foarte comună. M-aş mira ca cineva care aude pentru prima dată de cartea unui filosof american numit J. Rawls şi intitulată *O teorie a justiţiei* să se gândească că e vorba de altceva decât de o concepţie asupra domeniului juridic; sau că auzind de "justiţie economică" ar crede că nu e vorba despre reglementările juridice în sfera economiei.

Obiecţiile în contra traducerii lui "justice" prin "justiţie", iar a lui "just" prin (românescul) "just", pe care le consideră V. Mureşan, sunt următoarele: (1) "justice" e un termen preluat de filosofi din limbajul comun şi are o încărcătură preponderent morală, pe când "justiţie" e un termen legat strict de domeniul îngust al juridicului; (2) folosirea termenului "dreptate" pentru a exprima conceptul intenţionat, unul

nelegat strict de domeniul juridicului, are o tradiţie în literatura filosofică românească; (3) există alt termen în engleză, anume "right", care ar fi mai potrivit să fie tradus prin "just".

Prima obiecţie cuprinde două elemente, care sunt distincte. E vorba, mai întâi, de ideea că "dreptate" e un termen eminamente moral, în timp ce "justiţie" trimite direct la sfera juridică. Răspunsul lui V. Mureşan e că la Mill există limpede distincţia dintre "morality" şi "justice" şi ar fi eronată topirea moralităţii în "justice"[5]. Răspunsul are două părţi, dar după părerea mea niciuna nu-şi atinge scopul. Mai întâi, faptul că Mill deosebeşte între cele două - între ceea ce ţine de "justice" şi ceea ce ţine de "morality" (= moralitate) - nu spune decât că în concepţia unui autor anume există o anumită distincţie. Or, trebuie să chibzuim bine dacă atunci când propunem o transpunere în româneşte se cuvine să ţinem cont de utilizarea unui termen de unii autori ori în cadrul unor teorii - sau şi de alte teorii rivale. Dacă, să zicem, Mill nu ar fi deosebit între cei doi termeni, oare ar fi fost corect să traducem în româneşte pe "justice" prin "dreptate"? În al doilea rând, chiar dacă acceptăm că "dreptate" este un termen eminamente moral, nu decurge în nici un fel că moralitatea s-ar topi în dreptate. Decurge numai că dreptatea este un element al moralităţii, dar nu şi că are veleităţi imperialiste. Mill - la fel ca şi D. Hume, ori astăzi J. Rawls şi R. Nozick - a fost de acord că "justice" e doar un element al moralităţii.

Al doilea element al obiecţiei este că "justice" trebuie tradus prin "dreptate" fiindcă în limbajul comun sensul lui e cel pe care noi îl redăm prin termenul "dreptate". Dar, arată V. Mureşan, pentru "justice" sensul de respectare a drepturilor legale ale cuiva este unul central (iar Mill a argumentat explicit în această direcţie); mai mult, filosofii l-au preluat din domeniul juridicului. Aici sunt două chestiuni care trebuie clar despărţite. Mai întâi, e vorba de viza juridică a termenului. Or, nu văd de ce aici e un argument împotriva traducerii lui "justice" prin "dreptate". Fiindcă în româneşte familia lui "dreptate" cuprinde şi substantivul "drept" (folosit, de pildă, în expresiile "Facultatea de drept" sau "dreptul penal") al cărui sens trimite la domeniul juridicului[6]. Dar, în al doilea rând, susţinerile lui Mill în acest loc cred că trebuie privite cu multă grijă. Motivul este acela că Mill şi le formulează în perspectiva concepţiei sale utilitariste. Se ştie însă că pentru utilitarişti conceptul de drept al cuiva (de exemplu, în azi binecunoscuta sintagmă "drepturile omului") e foarte dificil de mânuit. Ba la J. Bentham - părintele utilitarismului - singurele drepturi admise erau cele pozitive, cele formulate explicit în legi juridice. Drepturile morale, de care aminteşte

Mill", îi par lui Bentham simple ficţiuni (chiar periculoase). De aceea, legarea prea strânsă a lui "justice" de domeniul juridicului poate să fie un artefact al unei persective morale, iar nu parte al conceptului[8] exprimat de "justice". Iar dacă ne întoarcem de la Mill la, de pildă, J. Rawls vom observa că el se străduieşte să delimiteze clar între sensul moral al termenului şi semnificaţiile lui juridice (nu doar în *A Theory of Justice*, ci şi în lucrările sale ulterioare).

Să trecem acum la cea de-a doua obiecţie pe care o discută V. Mureşan. În contra ei, el subliniază, pe de o parte, că nu există o tradiţie unitară în a reda conceptul exprimat de "justice". Nici măcar pentru termenul grecesc "dikaiosyne" pentru care "justice" pare să fie cel mai apropiat nu s-a folosit în literatura filosofică românească doar termenul "dreptate": există şi redări ale acestuia prin "justiţie". Pe de altă parte, apelul la tradiţie este într-un sens nerelevant. Fiindcă în discuţie este o problemă nouă: aceea a traducerii unui termen tehnic din filosofia anglo-saxonă, în legătură cu care abia trebuie luată o decizie. Prima parte a răspunsului lui V. Mureşan ar fi semnificativă dacă exemplele luate ar privi concepţiile despre dikaiosyne cu adevărat influente sau cel puţin cunoscute mai bine în cultura noastră filosofică - cele ale lui Platon ori Aristotel; dar singurul exemplu dat e cel al unei redări a concepţiei lui Antiphon care, deşi foarte importantă[9], nu e pe drumul principal în felul în care la noi e receptată reflecţia despre dikaiosyne. Cea de-a doua parte mi se pare că e greşit direcţionată. V. Mureşan menţionează la un moment dat[10] că englezii au ezitat între a traduce pe "dikaiosyne" prin "justice" ori prin "righteousness". Dar a pune astfel problema, a considera că aici e un argument împotriva redării lui "justice" prin "dreptate", aşa cum e uzual pentru "dikaiosyne" nu cred că e corect; fiindcă problema nu e aceea dacă un anumit termen modern exprimă adecvat înţelesul celui antic, ci invers: dacă modernul "justice" are un înţeles care e mai apropiat de un alt termen grecesc decât "dikaiosyne". Or, îmi pare că răspunsul este nu.

Punând împreună cele două chestiuni, cred că nu avem, desigur, nici o oprelişte să decretăm că "justiţie" este traducerea cea mai potrivită pentru "justice"; însă tradiţia, dacă intervine, o face în sensul că astfel e greu să ne mai înţelegem. Ce ar însemna atunci să zicem, de pildă: "Concepţia lui Platon despre dreptate diferă de cea a lui Mill despre justiţie în punctul cutare"?

Să trecem acum la a treia obiecţie în contra traducerii lui "justice" prin "justiţie". Potrivit acesteia, există un alt termen în engleză, anume "right", care ar fi mai potrivit să fie redat prin "just". V. Mureşan are

dreptate să obiecteze că "right" are un sens mai larg decât cel moral, bunăoară unul acţional universal. Însă aceasta nu contează împotriva traducerii lui prin "just" decât dacă se presupune că termenul românesc "just" e traducerea englezescului "just", care are un sens moral. Apoi, dacă aceasta ar fi obiecţia, atunci nu văd cum de se mai poate propune ca "right" să fie tradus prin "corect din punt de vedere moral", expresie care explicit indică faptul că pentru "right" nu se mai acceptă sensul mai larg, extra-moral. În sfârşit, argumentul că "right" poate fi definit în raport cu un "bine" (engl. "good") care poate să nu fie ceea ce denotă "justice" e greşit. Fiindcă, pe de o parte, posibilitatea de a defini pe "right" printr-o expresie în care apare termenul "bine" (engl. "good") există doar în interiorul teoriilor consecinţioniste; cele neconseconsecinţioniste nu acceptă aşa ceva - şi nu înţeleg de ce ele nu ar trebui să fie luate de asemenea în seamă[11]. Pe de altă parte, nu înţeleg cum "justice" ar putea să fi folosită pentru a înlocui în acea definiţie termenul "good". Dacă ar fi posibil aşa ceva, atunci ar trebui să admitem că acest termen exprimă un concept care nu e moral. Dar mi se pare că nici măcar Mill nu acceptă acest lucru atunci când discută despre raporturile dintre "justice" şi "right"[12].

Cu aceasta, am ajuns la o altă chestiune: cum se traduce expresia "right". Aşa cum am menţionat, V. Mureşan propune "corect din punct de vedere moral" (sau, am putea zice, pentru variaţie, "moralmente corect"); unul dintre motivele invocate - şi cred că judicios - este acela că astfel traducerea lui "right" nu depinde de traducerile posibile ale lui "justice". Cred că în multe contexte această opţiune e potrivită. De aceea, uneori, am şi ales-o în acest volum. Totuşi, tind să admit că mai potrivită ar fi tocmai varianta pe care o respingea V. Mureşan, anume: "just"[13]. De ce? Atunci când se traduce "right" prin "corect din punct de vedere moral" se indică într-adevăr faptul că în teoriile morale contemporane el este aşa-zicând teoretic: el este evaluativ într-un sens moral. În teoriile consecinţioniste, precum e cea utilitaristă, ceea ce este "right" se defineşte ca maximizare a ceea ce este "good" (= bun). În timp ce "good" nu exprimă evaluări morale, "right" are tocmai această caracteristică. Pe de altă parte, şi în teoriile neconsecinţioniste, precum în cea a lui Rawls, "right" exprimă un concept moral, deşi nedefinibil în termenii a ceea ce este "good". De aceea, adaosul "din punct de vedere moral" în traducerea propusă îmi pare corespunzătoare. Numai că "right" are un înţeles mai larg decât cel doar moral; există multe contexte în care acest termen e folosit extra-moral. (De pildă, el e folosit pentru a indica faptul că pentru a regla casetofonul s-a apăsat pe butonul potrivit, sau că răspunsul la o întrebare e cel ce se cuvenea etc.) Dacă s-ar apela la traducerea propusă

de V. Mureşan, în aceste cazuri pesemne că "right" ar trebui tradus pur şi simplu prin "corect". În fond, nu ar fi nici o problemă; cu excepţia faptului că mulţi autori folosesc adesea alături de "right" şi pe "correct". Iar atunci nu s-ar mai putea distinge între traducerile celor două cuvinte ("correct" nu are neapărat o viză morală"). De aceea, "just" îmi pare mai binevenit aici[14].

Pentru a nu face dificilă lectura, nu am menţionat şi alte opţiuni ale traducătorilor care însă poate că se cuvine să fie explicitate. Iată aici câteva: "good" (ca substantiv) s-a tradus în funcţie de context prin "bun" sau prin "bine" - de exemplu "primary goods" s-a tradus prin "bunuri primare", iar "the good of society" prin "binele societăţii". Apoi, "primacy" s-a tradus prin "întâietate", în timp ce "is primary" - prin "are întâietate"; "priority" - prin "prioritate"; "prior" - prin "prioritar", sau, uneori, prin "anterior"; "self" - prin "eu" (aceşti ultimi termeni apar în principal în textul lui M. Sandel); "average utilitarianism" - prin "utilitarism median" etc. O menţiune specială merită un termen central în concepţia lui Rawls: "fair" (şi "fairness"). Am optat pentru "echitabil" (şi "echitate"). Motivele sunt următoarele: mai întâi, există o lungă tradiţie în gândirea moral-politică de limbă engleză de a lega între ei termenii "fair" şi "equitable"[15]. Apoi, deşi chiar şi Rawls foloseşte pe "equity"[16], acesta este foarte rar, cu un înţeles care nu apare ca tehnic în concepţia lui (ba chiar termenul este în contextul respectiv explicat - şi deci e înlocuibil). Mai mult, în lucrările post-ralwlsiene de filosofie moral-politică "equity" se utilizează adesea pentru a exprima pe "fairness". Pe de altă parte, alte opţiuni nu îmi par corespunzătoare. De pildă, nu cred că "imparţial" şi "imparţialitate" sunt potrivite: motivul e simplu, acela că "impartial" este termen tehnic în dezbaterile prezente (iar anterior, în paragraful 2, lucrul acesta a fost limpede odată cu folosirea conceptului de dreptate ca imparţialitate şi cu susţinerea că dreptatea ca echitate e o specie a dreptăţii ca imparţialitate).

## Note

1. În acest sens, ar merita cu prisosinţă să recitim o luare de poziţie interesantă cu privire la exigenţele traducerii din lucrări filosofice de tip argumentativ, precum sunt în majoritate cele anglo-saxone, aceea a lui A.-P. Iliescu intitulată semnificativ *Despre experienţa traducerii filosofice*, în D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 74 - 85.

2. Apărută în 1994 la Editura Alternative.
3. A se vedea *Nota traducătorului*, pp. 5 - 7 în ediţia citată a lucrării lui Mill.
4. Totuşi, e limpede că ceea ce spunem aici e totuna cu: acel cineva a suferit o mare nedreptate.
5. J. St. Mill, *Utilitarismul*, p. 79.
6. În engleză din familia lui "justice" face parte şi "justify"; şi e mai greu, într-adevăr, să se găsească un echivalent potrivit pentru acest verb (deşi în multe contexte se poate folosi verbul "a îndreptăţi").
7. De exemplu, în *Utilitarismul*, p. 70.
8. În argumentul meu este subiacentă o distincţie rawlsiană: cea dintre diferitele concepţii asupra dreptăţii şi conceptul de dreptate.
9. Pentru o comparare a concepţiei lui Antiphon cu cea a lui Platon, în special, a se vedea şi K. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. I, pp. 86 - 87; 114; 267 - 268.
10. *Nota traducătorului*, p. 6.
11. Dacă s-ar replica: V. Mureşan avea în vedere dificultăţile traducerii unui text al lui Mill, filosof utilitarist şi deci consecinţionist, atunci aş răspunde că aici chestiunea e mai gravă - întrucât desigur că nu priveşte doar folosirea de către Mill a termenului "justice", ci ceva mai general, felul în care un termen tehnic din filosofia anglo-saxonă se poate transpune în româneşte.
12. A se vedea în acest sens *Utilitarismul*, în special pp. 93-95.
13. Eventual, chiar "corect"; dar consider că e preferabil "just", tocmai pentru a sublinia că e vorba de un termen tehnic (admiţând că termenul "corect" vine cu uzajul lui din limbajul obişnuit).
14. În volumul *Etica aplicată*, apărut în 1995 la Editura Alternative, a fost preferată tocmai această modalitate de a reda în româneşte pe "right".
15. De exemplu, H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 286: "on what principles, then, can we determine the "fair" or "equitable" price of services?". Pe pagina anterioară, Sidgwick punea împreună tot aşa de strâns pe "fair" de "proper"; însă de data aceasta conexiunea cred că e îndatorată şi contextului discuţiei: el cerceta dreptatea ideală şi ideea de merit (engl. "desert") de care se leagă ceea ce e "proper".
16. A se vedea J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 238.

# "JUSTICE" ŞI "RIGHT"
## Comentarii la observaţiile lui A. Miroiu privitoare la traducerea celor doi termeni

Valentin Mureşan

1. **Mai întâi, cîteva consideraţii generale privitoare la ceea ce aş numi "traducerea bună".** Dacă plecăm de la exigenţa maximală a soluţiei "adevărate" şi ultime, care să elimine total orice confuzie în înţelegerea sensului textelor traduse, atunci probabil ne vom arăta excesiv de nerealişti. O traducere bună e o traducere care diminuează şansele confuziei, pe cît se poate. Ea e, deci, compatibilă cu o doză de convenţional şi chiar de imprecizie.

Apoi, e esenţial să precizăm că noi facem traduceri pentru profesionişti, nu pentru publicul larg; prin ele jargonul filosofic se îmbogăţeşte şi, punctual, chiar se constituie. Or, specialiştii vor accepta repede să înveţe noi reguli de utilizare a unor cuvinte vechi, fără a se arăta tulburaţi de ne-naturaleţea redării. Un fizician profesionist nu e oripilat de faptul că termenul *masă* e utilizat şi de chelner, după cum un filosof al moralei nu ar trebui să se arate incomodat de faptul că termenul *corect* e utilizat şi de învăţătoarea care corectează tezele. Deci, Principiul unei bune traduceri ar spune:

> (PBT) O bună traducere trebuie să urmărească minimizarea, pe cît posibil, a şanselor de apariţie a unor confuzii, în comunitatea disciplinară a filosofilor, în legătură cu utilizarea unor termeni filosofici *esenţiali*.

O traducere bună admite şi o utilizare ambiguă a termenilor, cu condiţia ca ambiguitatea să fie *explicită* şi *sistematică*.

2. **Cîteva amănunte.** În transpunerea în limba română a *Utilitarismului* lui J. S. Mill nu am sugerat traducerea *în general* a lui *justice* cu *justiţie*, ci cu *justiţie sau dreptate*, funcţie de opera avută în vedere (o traducere sistematic ambiguă, deci). Cred că la Platon cuvîntul mai bun e *dreptate* (spre deosebire de ce crede Vlastos, între alţii), dar la Mill cred că mai potrivit e să vorbim de *justiţie* (vezi etimologia termenului la p. 73 şi urm. şi concluzia trasă de Mill pentru actualitate: ideea generatoare a conceptului de *justice* e ideea de "constrîngere *juridică*" - p.75).

Că ar trebui să spunem :"Concepţia lui Platon despre dreptate diferă de concepţia lui Mill despre justiţie" nu mă deranjează prea mult, atîta vreme cît cunosc această ambiguitate sistematică. La fel se întîmplă cu

traducerea lui *eidos* cu *Idee* sau *Formă* fără ca cineva să se plîngă pentru aceasta. Dar, pentru a nu genera confuzie în asemenea contexte comparative (rare!) s-ar putea spune: "Concepţia lui Platon despre justiţie sau dreptate..." sau: "Concepţia lui Platon despre *dikaiosyne*...".

Aş putea fi întrebat acum: dar de ce să folosesc o ambiguitate, fie ea şi sistematică, acolo unde pot evita orice ambiguitate. Din păcate, nu acesta cred că este cazul cuvîntului nostru. El a fost *deja* tradus şi a intrat în uzajul specialiştilor şi al studenţilor *atît într-un fel cît şi în altul*; e improbabil să putem elimina această dublă utilizare. Traducerea lui numai cu *dreptate şi* utilizarea lui *justiţie* şi *just* pentru *righteousness/right* ar mări şansa apariţiei confuziei, nu ar diminua-o. Nu-acelaşi e cazul lui "right" - un cuvînt neintrat încă în uzajul tehnic al specialiştilor.

În plus, nu ne-ar strica în teoriile dreptăţii doi termeni alternativi pentru un conţinut quasi-similar ( căci e discutabil că Platon a vrut să spună cu *dikaiosyne* acelaşi lucru pe care a vrut să-l spună Mill cu *justice*). La Aristotel există două accepţii ale termenului, unul larg (quasi-identic cu virtute morală) şi altul îngust (legat de prevederile juridice).Vlastos crede că în *Republica* avem un sens îngust, legat de contextele juridice, spre deosebire de Robin Waterfield care crede contrariul, traducînd *dikaiosyne* pur şi simplu cu *morality*. Oricum, cei doi termeni par a fi utili pentru a aproxima conţinuturi similare care variază însă în ce priveşte nuanţele de la operă la operă. Apoi, ambii termeni au atît conotaţii juridice cît şi morale; dozajul diferă.

3. **Argumentul 1**. Eu am discutat traducerea lui *justice* **la Mill**; accept că, la alţi autori, *justice* ar putea fi tradus mai bine cu *dreptate*. Nu admit însă că la Mill el ar putea fi tradus mai bine cu *dreptate* deoarece, am spus, *justice* la Mill nu e preluat din limbajul comun, ci din cel juridic şi are o încărcătură preponderent juridică (deşi posedă şi o coloratură morală, fiind un caz special de "datorie morală" - p.47). A. Miroiu spune: "Dacă acceptăm că dreptatea e un termen eminamente moral, nu decurge în nici un fel că moralitatea s-ar topi în dreptate"; de acord, dar decurge *la Mill* că ar trebui să traducem : "Ideea-mamă în constituirea noţiunii de dreptate (o noţiune eminamente morală - V.M.) a fost ideea de conformitate cu legea" (p.74)!? Ce ar avea o noţiune "eminamente morală" cu "hotărîrile judecătoreşti" (p.73) ar fi însă mai greu de justificat.

4. **Argumentul 2**. Într-adevăr, atît *dreptate* cît şi *justiţie* sînt legate, într-un fel sau altul, într-o măsură mai mare sau mai mică, de sfera juridicului, ca şi de aceea a moralei. Tocmai din acest motiv o opţiune de tip exclusiv , "definitivă", mi se pare imposibilă. Tocmai de aceea optez pentru o soluţie inclusivă. Cînd e vorba de respectarea

"drepturilor legale" ale cuiva mi se pare mai adecvat să vorbesc despre *justiție* decît despre *dreptate* (deşi merge şi aşa). Mi se pare, eventual, mai firesc să vorbesc de "dreptate socială" deşi limbajul politicienilor şi politologilor foloseşte aproape fără excepție expresia "justiție socială".

5. **Argumentul 3**. Important mi se pare aici că tradiția traducerii lui *dikaiosyne* cu *dreptate* e spartă! Traducerea lui *justice* cu *dreptate* (ca şi cu *justiție*) e şi mai spartă. Acesta e un *fapt* de care trebuie să se țină seama. El trebuie să fie una din premisele argumentării noastre cu privire la "traducerea bună" a lui *justice*. Dacă ne-am afla în situația *ideală* în care corespondentul lui *justice* nu ar exista în jargonul filosofic românesc (nu în limba română!), atunci am putea decreta. Aşa, cred că trebuie să ținem cont de (PTB), pe care să-l aplicăm la *situația de fapt*.

În al doilea rînd, faptul că englezii au tradus *dikaiosyne* cu *justice*, *righteousness* şi *morality* indică o situație analogă cu a noastră. Ea "nu e un argument împotriva redării lui *justice* cu *dreptate*", de acord, ci al redării lui *justice* **numai** cu *dreptate*.

6. **Cazul lui "right"**. Cred că traducerea lui *right* cu *just* e inadecvată, deşi mai naturală din punctul de vedere al limbii curente, din mai multe motive:

a) Încalcă (PTB): presupunînd situația ideală că toată lumea va traduce de acum încolo justice/just cu dreptate/drept, am putea zice că putem traduce fără frica de confuzie righteousness/right cu justiție (justețe?)/just. **Dar nu ne aflăm în situația ideală**. Deci pericolul real e ca prin această traducere să generăm confuzii cu fiecare prilej : căci lumea se va întreba: oare românescul *just* de la pagina cutare e corespondentul lui *right* sau a lui *just* (cuvinte care semnifică pentru specialistul englez lucruri absolut diferite). Prin traducerea cu mai neuzualul *corect/moralmente corect* acest pericol de confundare cu o traducere posibilă a lui *justice/just* e eliminată.

b) În filosofia britanică a moralei sensul lui *right* e eminamente moral, deşi există şi utilizări extra-morale. Dacă traducem *righteousness/right* cu *justiție/just* obținem o traducere românească cu o marcată viză juridică, ce lipseşte esențialmente termenului englez. Vei zice: nu *justiție*, ci *justețe*. Dar atunci românescul *justiție* cărui englezesc îi corespunde? Debarasarea în discuțiile de filosofia moralei - dreptului - politicii de un asemenea termen central cum e *justiție* mi se pare imposibilă.

c) Utilizările extra-morale ale lui *right* sînt de două feluri: (i) colocviale (e.g. acest rezultat aritmetic e *corect* - dar şi englezii îl folosesc pe *right* în acest mod colocvial, fără ca asta să incomodeze folosirea lui şi ca un termen etic central) şi (ii) filosofice, e.g. sensul juridic (Von Wright), cel corespunzător întregii Arte a Vieții (Mill). Aparițiile lui extra-filosofice (neesențiale) nu trebuie să ne deranjeze la traducere (ce confuzie apare cînd zicem:"Vorbind despre masa Lunii, Newton savura o masă copioasă"? Trebuie să spun aici în loc de *masă* "prînz" pentru a nu genera confuzie ? Nu cred.). Celelalte aparții pot ridica probleme. De pildă la Mill e o întrebare dacă *right* e mai bine tradus cu *corect* sau cu *moralmente corect*, date fiind ambele sensuri în care el foloseşte termenul. Unii folosesc chiar *morally right*

În ce privește *right* și *correct*, ei ne deranjează numai cînd ambii sînt utilizați în sensul (ii) și în apariție esențială ( ca doi termeni tehnici cu sensuri diferite). Dar unde apar așa? Cred că e improbabil să apară așa dat fiind că *correctness* pare să fie unul din sensurile colocviale ale lui *right* (J. Laird).

# NOTĂ ASUPRA VOLUMULUI

Textele cuprinse în acest volum au fost preluate din următoarele surse:

1. Hanna Fenichel Pitkin, "Justice: Socrates and Thrasymachus", capitolul VIII din *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Berkeley, 1993.

2. John Rawls, "Justice as Fairness", în *Philosophical Review*, LXVII, no 2 (1958), pp. 164 - 184.

3. Ronald Dworkin, "The Original Position", în *University of Chicago Law Review*, 40, no 3 (1973), pp. 500 - 533.

4. Michael Sandel, "Justice and the Moral Subject", capitolul 1 din *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, pp. 15 - 35; 50 - 65.

5. Alisdair MacIntyre, capitolul 14: "The Nature of Virtues" şi capitolul 17: "Justice as a Virtue: Changing Conceptions" din *After Virtue*, Duckworth, 1990.

6. Susan Moller Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", în *Ethics*, vol. 99, ianuarie 1989.

7. David Gauthier, "Justice as Social Choice", capitolul 8 din *Moral Dealing*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1990.

8. Brian Barry, capitolul 10 din *A Treatise on Social Justice*, vol. 1: *Theories of Justice*, Harvester-Wheatsheaf, London, 1989.

Ce este dreptatea? De ce trebuie să fim drepți? Cum putem determina care sunt cerințele dreptății? După J. Rawls, dreptatea poate fi înțeleasă ca un complex format din trei idei: libertatea, egalitatea și recompensa pentru serviciile care contribuie la binele public. Iar răspunsul dat de Rawls, precum și discuția lui critică (oglindită în parte de eseurile cuprinse în acest volum) au contribuit la înțelegerea mai adâncă a acestei virtuți de căpătâi a societății.

Editura Alternative
București CP 44-88

ISBN 973-9216-11-0

8000 lei